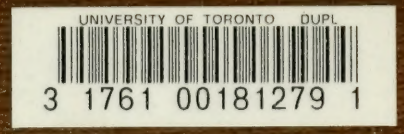
UNIV OF TORONTO LIBRARY



Plato

PLATON

VON

ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

ZWEITER BAND

BEILAGEN UND TEXTKRITIK

ZWEITE AUFLAGE

164106

BERLIN

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG

1920

295
W6
1920
Bd. 2

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
1.	Das Material zu einer Biographie Platons	1
2.	Dialog	21
3.	Ion	32
4.	Wahrheit und Dichtung in Apologie, Kriton, Phaidon	47
5.	Charmides	63
6.	Lysis	68
7.	Euthyphron	76
8.	Platon und die Pythagoreer	82
9.	Platons Gorgias und der Sokrates des Polykrates	95
10.	Platon und Isokrates	106
11.	Menexenos	126
12.	Menon	144
13.	Euthydemos	154
14.	Diotima	169
15.	Staat:	
	a) Die Architektonik des Aufbaus	179
	b) ΥΩΝ ΠΟΛΙΣ	214
	c) μακροτέρα ὁδός	218
16.	Parmenides	221
17.	Theaetet	230
18.	ΕΙΔΩΝ ΦΙΛΟΙ	238
19.	Timaios:	
	1. Der Timaios als Glied seiner Tetralogie	255
	2. Die Einheitlichkeit der Schrift	258
20.	Philebos	266
21.	Briefe	278
	Der siebente Brief	282
	Der achte Brief	300
22.	Musik und Poesie	306
23.	Die zweite Weltseele	315
	Textkritik	324
	Sprache und Stil	412
	Nachträge	430
	Register	434

1. Das Material zu einer Biographie Platons.

Das erste wird immer sein, die biographische Tradition zu verfolgen. Die Übereinstimmungen zwischen Diogenes [1]), Apuleius, Olympiodor beweisen, daß ihnen die Einleitungen zugrunde liegen, die in der Philosophenschule der Kaiserzeit der Darstellung von Platons Lehre vorausgeschickt wurden. Das steht also den Kompendien des Albinus und Genossen parallel; Diogenes hat selbst einen solchen Abriß aufgenommen. Er wird den Grundstock seiner Biographie freilich einer Philosophengeschichte entnommen haben, derselben, die er in den Sokratikern befolgt (um nicht weiter zu greifen); aber diese deckte sich auch mit den Einleitungen im wesentlichen, wenn sie auch noch reicher war. Er hat sich aber bemüht, mehr heranzuholen, weil die Dame, der er sein Werk widmete, sich für Platon besonders interessierte [2]). Daher hat er sehr viele Einlagen gemacht, die nun den Zusammenhang unterbrechen, zuweilen ganz sinnlos machen. Wenn wir noch einmal eine brauchbare Ausgabe des wichtigen Buches erhalten sollten, so muß sie durch die Anordnung des Druckes oder durch Anmerkungen diesen Zustand des Textes deutlich machen, also die einzelnen Zettel, aus denen das Buch z. T. besteht, durch Absätze, manchmal auch durch Einrücken sondern, z. B. 5

[1]) Hesych-Suidas gibt nichts, was nicht bei Diogenes zu finden ist.

[2]) Aus diesem Zustande der Vita Platons im Gegensatze zu den anderen Sokratikern und Akademikern folgt unweigerlich, daß Diogenes die Anrede an die Dame, 47, nicht abschreibt, was überhaupt nur als Stütze unbeweisbarer Hypothesen erfunden ist, sondern mit ihr die Begründung für seine Behandlung Platons gibt. Eine weitere Folge ist der Verlust der Widmung in einer Vorrede.

ἐφιλοσόφει δὲ τὴν ἀρχὴν
ἐν Ἀκαδημείαι, ἔπειτα ἐν τῶι κήπωι τῶι παρὰ τὸν Κολωνόν,
ὥς φησιν Ἀλέξανδρος ἐν διαδοχαῖς
καθ' Ἡράκλειτον
ἔπειτα μέντοι μέλλων ἀγωνιεῖσθαι τραγωιδίαι
πρὸ τοῦ Διονυσιακοῦ θεάτρου Σωκράτους ἀκούσας [1]) κατέφλεξε
τὰ ποιήματα εἰπών „Ἥφαιστε πρόμολ' ὧδε, Πλάτων νῦν σεῖο
χατίζει"
τοὐντεῦθεν δὴ γεγονώς, φασιν, εἴκοσι ἔτη διήκουσε Σωκράτους.

Die Einlagen zerreißen einen guten Zusammenhang. Auch die nachfolgende Notiz, nach der Lehrzeit bei Sokrates Studium bei dem Herakliteer Kratylos und dem Parmenideer Hermokrates, ist Einschub: das ἐφιλοσόφει κατ' ἀρχὰς καθ' Ἡράκλειτον steht richtig vorher. Aber diese störende Dublette ist eingearbeitet; der Tod des Sokrates mußte erwähnt sein, ehe aus Hermodoros der Aufenthalt in Megara folgen konnte. Das ursprünglich Zusammenhängende, heraklitische Studien (also bei Kratylos), dann 407—400 bei Sokrates, dann Reise nach Megara, ist so gut, daß es aus Hermodor stammen kann.

Seine Zusätze nahm Diogenes zum Teil aus seinen gewöhnlichen Quellen wie den Schriften Favorins, aber er hat hier auch Besonderes, die Sammlung der platonischen oder so heißenden Epigramme, von denen einige, die auf den falschen Aristipp zurückgehen, aus der biographischen Literatur stammen; den Rest lieferten ihm, der selbst Epigrammatiker war, die Anthologien. Irgendwo fand er das reiche Stück aus Alkimos mit den schönen Epicharmversen 9—17; das hat er, vermehrt um eine Angabe über Sophron, in den Bericht über die erste sizilische Reise eingelegt; ursprünglich ging es von 9 gleich zu 18. Die Darstellung der Lehre berührt sich nahe mit Albinus; Diogenes hat sich also nicht mit dem begnügt, was wir nach der Analogie in seiner biographischen Hauptunterlage voraussetzen; er hat ja auch noch das umfängliche Stück über die διαιρέσεις zugefügt. Da ist sehr wahrscheinlich, daß mit dem Kompendium der Lehre auch eine Vita vorhanden war; aus ihr wird er viele der

[1]) Unverständig stilisiert, denn gemeint ist, daß die Verbrennung unmittelbar vor der Vorstellung geschieht und dicht vor dem Theater, also etwa, als er den Chor hineinführen sollte. Übertreibung des πρὸ τῶν Διονυσίων, wie es in derselben Anekdote bei Aelian V. H. II 30 heißt.

einzelnen Zettel genommen haben, die nun den Zusammenhang stören.

Auffällig ist die häufige Nennung von Gewährsmännern für einzelne Angaben, darunter kaum Begreifliches, wie daß für Platons Demos ein ganz obskurer Antileon angeführt wird (3). Das hat den Vorteil, daß wir erkennen, wie hier die alexandrinische Philosophenbiographie ausfällt, Satyros, Sotion und Genossen, die sonst vielfach das meiste geliefert haben. Satyros erscheint nur für den Ankauf der Schriften des Philolaos, 9; das brauchte gar nicht in der Platonbiographie zu stehen. Hermippos,2, bringt nur eine Fabel über die Todesart, wie so oft. Neanthes, der nicht nach Alexandreia gehört, zeigt sich schlecht unterrichtet, 3. Alexandros ἐν διαδοχαῖς erscheint ein paar Mal; wie wir den Polyhistor sonst kennen, ist ihm die Anführung vieler Gewährsmänner zuzutrauen. Auf welchem Wege auch immer sie hereingelangt sind, die vereinzelten Angaben aus Dikaiarchos, Aristoxenos, Herakleides, Speusippos sind das Wertvollste; aber wir müssen uns eingestehen, daß zwar eine reiche Überlieferung der ersten Generation nach Platons Tode vorhanden war, aber von den Späteren ganz ungenügend ausgenutzt ist. Die dem Platon feindliche Gelehrsamkeit, die wir bei Athenaeus wesentlich aus dem Krateteer Herodikos kennen, hat bei Diogenes keine Entsprechung, obgleich er 34—37 auch Ungünstiges bringt. Wie gern würde man hören, was der rhodische Rhetor Molon zu sagen hatte; aber wir lesen nur einen Witz (34). Ein unverächtliches Stück dieser feindseligen Darstellungen steht bei Herakleitos *quaest. Hom. 7, 8*, aus dem wir wohl als glaublich übernehmen dürfen, daß Anikeris den Platon um 20 Minen losgekauft hat [1]). In den Reden gegen Platon hat Aristeides natürlich Kenntnisse über dessen Leben, aber ob seine Verteidigung der Rhetorik mit älterem Materiale arbeitet, habe ich nicht ermittelt; Tatsächliches bringt er nicht. Die gelegentlichen Erwähnungen selbst

[1]) Beiläufig eine Verbesserung. Platon wird von Dionysios wegen vorlauter Reden bestraft ὡς Τάνταλος, ὡς Καπανεὺς [καὶ] οἱ διὰ γλωσσαλγίαν μυρίαις κεχρημένοι συμφοραῖς, und ein Vorschlag οὐδεὶς γὰρ ἄγνοεῖ τὸν Σπαρτιάτην Πόλλιν [ὃτι] οὐδ' ὡς Λιβυκοῦ χάριν ἐλέου σέσωται. Die Bonner Herausgeber ergänzen ὅτι zu einem erklärenden Satze; ich meine, der kann dagestanden haben, aber als erklärende Randglosse.

eines Platonikers wie Plutarch bringen auch kaum irgend etwas von Belang hinzu. Es scheint, daß die Primärquellen in der Kaiserzeit schon ganz verschüttet waren.

Die beiden letzten Reisen sind uns durch Platons großen Brief und Plutarchs Dion so gut bekannt, daß die kargen Notizen der Biographen nichts dazu tun; was ihnen über die erste entnommen werden kann, wird in der Beilage über die Pythagoreer behandelt. Hier mag noch die Begründung für das stehen, was ich als glaubwürdig über Platons Feldzüge verwertet habe.

Bei Diogenes III 8 steht καὶ αὐτόν φησιν Ἀριστόξενος τρὶς ἐστρατεῦσθαι, ἅπαξ μὲν εἰς Τάναγραν, δεύτερον δὲ εἰς Κόρινθον, τρίτον ἐπὶ Δηλίωι, ἔνθα καὶ ἀριστεῦσαι. Aelian V 16, VII 14 stellt kriegerische Leistungen von Philosophen zusammen, darunter Σωκράτης δὲ ἐστρατεύσατο τρίς, Πλάτων δὲ καὶ αὐτὸς εἰς Τάναγραν καὶ εἰς Κόρινθον. Da Sokrates drei Feldzüge zugeschrieben werden, Poteidaia und Delion von Platon, Amphipolis bei Diogenes II 2, und seine Aristie bei Delion, wenn sie auch keine öffentliche Anerkennung fand, allbekannt war, liegt der Schluß nahe, daß die Notiz bei Diogenes aus der Fassung, die wir bei Aelian finden, schlecht exzerpiert ist, Aristoxenos nur berichtete, was Aelian liefert; Delion und Tanagra sind übrigens auch schlecht zu unterscheiden. Da er zu Platons Ehren nichts erdichtet hat, die Tatsachen seiner Zeit bekannt sein mußten, sind wir gehalten, sie anzuerkennen. Den Zug der Reiter kennen wir durch das Ehrendenkmal der Gefallenen und das Monument des Dexileos. Da war also die Reiterei; das ergibt Bestätigung für den zweiten Feldzug. Eine Veranlassung zu dem ersten ist nicht zu finden, aber sie konnte in dem böotisch-lakonischen Kriege sich sehr leicht bieten. Wir werden um der Reihenfolge willen an 395 denken.

Ein Wort noch über Platons Porträt. Diogenes III 25 ἐν δὲ τῶι ά (oder δ', B) τῶν Ἀπομνημονευμάτων Φαβωρίνου φέρεται ὅτι Μιθριδάτης (Μιθρηδ. F) ὁ Πέρσης ἀνδριάντα Πλάτωνος ἀνέθετο εἰς τὴν Ἀκαδημίαν καὶ ἐπέγραψε „Μιθριδάτης [ὁ P] Ῥοδοβάτου Πέρσης Μούσαις εἰκόνα ἀνέθηκε Πλάτωνος, ἣν Σιλανίων ἐποίησε". Wenn Favorin das so gegeben hat, so war die Inschrift bereits interpoliert; es versteht sich von selbst, daß sie höchstens lautete Μιθραδάτης mit Vatersnamen, Πέρσης Μούσαις ἀνέθηκε. Σιλανίων ἐποίησε. Ebensogut kann Favorin aus einem Berichte die In-

schrift zurechtgemacht und sich dabei von dem Stile weit entfernt haben. Zugrunde aber liegt eine Inschrift. Μιθριδάτης ist für jene Zeit eine unmögliche Orthographie, Μιθρηδ. aber doch wohl nur Schreibfehler. Unsicher ist der Vatersname, Ῥοδοβάτης klingt verdächtig griechisch, und der als solcher unmögliche Artikel, den P liefert, kann zum Namen gehören, wo denn Ὀροντοβάτης nahe liegt, wie Marres vorgeschlagen hat, ein gut persischer Name, den ein Zeitgenosse Platons aus dem karischen Dynastengeschlechte führt (Arrian Anab. I 23 u. ö.); in der Form Ὀροντοπάτας erscheint er für die Zeit des Dareios in einem historischen Berichte bei Clemens Str. V 44, 3. Da ist es also für uns unmöglich, Sicherheit zu erlangen. Für die Zeit haben wir nur in dem Künstler einen Anhalt. Daß Silanion nach dem Leben modelliert hat, ist kaum wahrscheinlich.

Ich kann nicht umhin, da ich auf Diogenes gekommen bin, den Wunsch auszusprechen, daß die Ausgabe, die wir hoffen, etwas anders aussehen möge als das dritte Buch in der Festschrift *Iuvenes dum sumus*, Basel 1907. Ich mäkele nicht gern an einem solchen Versuche von Anfängern, aber es wäre schrecklich, wenn die Aufgabe, die an sich nicht schwer ist, und der Diels durch seine Vorsokratiker Muster vor Augen gestellt hat, so gelöst würde, daß man einen Neudruck fordern müßte. Es mag sein, daß B, P, F nicht die einzigen unabhängigen Handschriften sind, so bleibt es doch nach dieser Probe dabei, daß man den Apparat mit den andern nicht belasten darf. Und dann darf der Leser nicht solche Abscheulichkeiten finden wie Ἀναξιλίδης 2, κα beim Futurum durch Konjektur 17, οὐ für σοῦ 19 wider die Überlieferung und an sich sprachwidrig und sinnlos, Θεωτᾶν 21 mit einer schauerlich gelehrten Erklärung, an denen es auch sonst nicht fehlt, διεσώσατο 21, dessen Entstehung augenfällig ist, παρεκάλης 22 (wo das richtige in F steht; auch ἀπολαμψούμεθα war zu behalten), κατεκάλουν 23, ποιήματα 24, ἦισθα statt οἶσθα 28, ἐξῆρε (gar ἐξῆιρε), wo ἐξῆιξε gefunden war, usw. 7 heißt es in B P Ὅμηρον φάναι πάντας ἀνθρώπους Αἰγυπτίους ἰατρούς εἶναι. Das steht im Text; unten wird notiert, daß bei Homer δ 234 steht ἰητρὸς δὲ ἕκαστος (Αἰγυπτίων) ἐπιστάμενος περὶ πάντων ἀνθρώπων, und πάντ' ἀνθρώπων hat F. Daraus folgt, daß die gemeinsame Vorlage von allen in antiker Weise abkürzte, also παν mit τ darüber, ἀνθρω mit π darüber; den Kasus mußte der Leser finden.

Außerdem war die Abkürzung von περί, also π mit ε darüber, vor dem π von πάντων ausgefallen. So etwas ist wichtig, weil es die Schreibart der Handschrift verrät, auf die es wesentlich ankommt. Verbessert sei ein Vers des jüngeren Kratinos 28

ἄνθρωπος εἶ, δῆλον ὅτι καὶ ψυχὴν ἔχεις.
— κατὰ μὲν Πλάτων', οὐκ οἶδα ⟨δ'⟩, ὑπονοῶ δ' ἔχειν.

„Du bist ein Mensch, da ist es klar, daß du eine Seele hast." „Ja, nach Platon; ich weiß es nicht, aber ich denke, ich habe eine." Was in aller Welt soll γε, wo ich das fehlende δέ eingesetzt habe?

Mit dem überlieferten biographischen Materiale, wie es ist, kommt man nicht weit, und obgleich man es ziemlich ungeprüft anerkannte, hat man daher auch auf das Leben des Philosophen geringes Gewicht gelegt. Als Schleiermacher durch seine Übersetzung das geschichtliche Verständnis von Platons Philosophie begründete, lag ihm an seinem Leben wenig. Er betrachtete die Summe der Dialoge als ein Ganzes; sie boten die in Platons Seele vollkommene und fertige Lehre in einer wohlberechneten Abfolge verschieden gehaltener Einzelschriften; dasselbe Licht brach durch mannigfach gefärbte Scheiben. Das Problem der Entwicklung war weder für den Stil noch für die Gedanken gestellt. Dennoch waren antike Angaben ungeprüft übernommen, und war für die Auffassung bestimmend, daß der Phaidros den Anfang gemacht haben sollte, der Lysis von Sokrates gelesen war. Wir wissen jetzt, daß das Autoschediasmen sind. Dennoch haben sie noch lange gewirkt, und ebenso die Reihenfolge der Dialoge in unserer Ausgabe. Weil sie mit den Schriften beginnen, die sich auf den Prozeß des Sokrates beziehen, setzte man voraus, daß dies die ältesten wären, und weil dann die logischen Schriften folgen, rückten diese an die nächste Stelle, Theaetet, Sophistes, Politikos, von denen die letzten kaum noch sokratische Dialoge heißen dürfen [1]). Die Gesetze und die Briefe, die am Ende der Ausgabe stehen, hat Schleiermacher nicht mehr behandelt. Sie würden

[1]) Hiermit schien sich gut zu vereinen, daß Platon, wie der zuverlässige Hermodoros bezeugte, nach dem Tode des Sokrates nach Megara ging, daß der Theaetet dem Eukleides gewidmet ist, und Schleiermacher in den „Ideenfreunden" des Sophistes die megarische Schule finden wollte, die damit aber so widergeschichtlich wie der Sophistes in die Frühzeit geschoben ward, als es eine Schule überhaupt noch nicht geben konnte.

sich schwerlich gefügt haben; in der Richtungslinie seiner Betrachtungsweise lag ihre Verwerfung, zu der dann auch Zeller in seiner Jugendschrift fortgeschritten ist. Das erste Wagnis, eine Biographie zu schreiben und die Schriften auf ihre Echtheit zu prüfen, mißlang, aber darum soll Fr. Ast die Anerkennung nicht versagt werden, die Verbesserung des Textes energischer und glücklicher als alle seine Zeitgenossen gefördert zu haben, und sein Lexikon, so unvollkommen es sein mag, wird leider wohl noch lange ein unentbehrliches Hilfsmittel bleiben. Erst 1839, ein Menschenalter nach Schleiermachers Übersetzung, macht C. Fr. Hermann mit dem Versuche ernst, Platons Leben und System geschichtlich zu behandeln. Das zweite hat er nicht ausgeführt, und sein erster, einziger Band fand nicht die Anerkennung und Nachfolge, die er verdiente. Auch Hermanns vortreffliche Textausgabe ist mehr gelesen als gelobt worden. Die Behandlung des Lebens, die Kritik der Überlieferung kann freilich wesentlich nur darum gelobt werden, daß er den richtigen Weg einschlug. Zur Synthese konnte nur geschritten werden, wenn die Dialoge in ihrer Reihenfolge das Gerippe der Biographie bildeten, und über sie gab es zunächst nur ein Meinen, wo denn alle möglichen und unmöglichen Vorschläge gemacht worden sind. So ist denn das Leben ziemlich verbindungslos neben den Werken und der Philosophie stehen geblieben.

Nach C. Fr. Hermann ward in Deutschland einige Jahrzehnte wenig und noch weniger Bleibendes für Platon getan, und dann ward auch er in den Strudel der Athetesen gezogen, in denen sich die Emsigkeit einer Zeit verpuffte, die sich zu vornehm zum Interpretieren dünkte. Ist es nicht beschämend, daß jemand ernst genommen ward, der nur den Staat und eigentlich nicht einmal den übrig ließ ? Und dann heißt es, Behauptungen dürften nicht unwidersprochen bleiben, und so draschen sie das leere Stroh, um zu zeigen, daß es leer war. Eine andere sehr schädliche Verirrung entstand durch die Übertreibung feiner Vermutungen Schleiermachers. Man setzte voraus, daß Platon unter der Maske des Sokrates gegen seine Zeitgenossen polemisiere, und suchte in dem Erraten dieser Ziele die Lösung der Rätsel, die man sich selber aufgab. Schon dies war ein Unterfangen, das man dem gegenüber füglich hätte unterlassen sollen, der immer sagt, daß es ihm nur auf den Gedanken, nicht auf die

Person ankommt, die ihn ausgesprochen hat. Davon war nur noch ein Schritt, allerdings ein Schritt in das Absurde an sich, in Platon nur den Nachsprecher zu sehen, der fremde Gedanken hin und her wälzt. Über diesem unfruchtbaren Getriebe hatte man gar nicht bemerkt, daß in England die sorgsame und geduldige Interpretation mit schönem Erfolge getrieben ward. Auf die Wirkung, die Jowett in Oxford weithin ausübte, kommt streng wissenschaftlich viel weniger an, aber die Kommentare, die meist in der Cambridge Press erschienen sind, die wertvollsten allerdings erst in den letzten zwanzig Jahren, kann ich nur mit der wärmsten und dankbarsten Anerkennung hervorheben; wir haben ihnen nichts zur Seite zu stellen. Und es war schon in den sechziger Jahren, daß Lewis Campbell aus der Sprache, namentlich dem Wortschatze, den unwiderleglichen Nachweis führte, daß die wichtigsten logischen Schriften, Theaetet bis Philebos, in Platons Alter gehören. Damit kam ein neuer Sinn, kam in Wahrheit überhaupt erst Sinn in seine Entwicklung als Schriftsteller und auch als Denker. Gleichzeitig verfolgte Jackson [1]) die Wandlungen in Platons Metaphysik vom Phaidon zu den nun richtig datierten späten Dialogen, und wenn auch seine positiven Aufstellungen kaum standhalten, die Unterschiede sind vorhanden, und der wissenschaftliche Anstoß war stark und trieb vorwärts. Bei uns beachtete man das so wenig, daß selbständige Beobachtungen in derselben Richtung wie Campbell eine ganz neue Bahn zu eröffnen schienen. Sie hielten sich an Kleinigkeiten, den Gebrauch gewisser Partikeln, und stießen daher auf manches Bedenken, zumal die mikroskopische Observation sich gleichzeitig auf anderen Gebieten starke Blößen gab. Aber es ging doch vorwärts. Es kam auch einer aus dem baltischen Rußland, fuhr durch die ganze Welt und suchte sich als den aufzuspielen, der mit seiner (d. h. der von den andern gefundenen und angewandten) Methode die „platonische Frage" auf einen Schlag lösen würde. Aber das war kein Meteor, sondern ein Papierballon, der nur so lange leuchtete, bis er abgebrannt war. Es hat noch gute Wege und wird die Arbeit von vielen erfordern, bis die Eigentümlichkeit und die Entwicklung von Platons Stil so klargelegt

[1]) Als Kritiker hat sich Jackson öfter zu Änderungen und gar zu Athetesen verleiten lassen, die lediglich für seine Hypothesen über Platons Lehren nötig, also in Wahrheit verhängnisvoll sind.

sind, wie es der größte Stilist verdient, aber soviel ist namentlich durch Constantin Ritter und Hans v. Arnim erreicht, daß die Gruppen sich sicher scheiden, bis zur ersten sizilischen Reise, dann bis zur zweiten, und hier ist auch sicher, daß Staat, Phaidros, Parmenides, Theaetet in dieser Folge den Schluß bilden; über die Altersdialoge kann vollends kein Streit mehr sein. Die jetzt noch denkbaren Verschiebungen haben also nur noch ganz geringen Spielraum und könnten keine tieferen Folgen haben. Sehr wichtig ist nur, was die Stilkritik nicht ermitteln kann, ob die ersten Schriften vor den Tod des Sokrates fallen. Das zu beweisen habe ich in diesem Buche übernommen; ohne Erfolg hatte ich es schon früher behauptet. Es war wohl die Berufung auf die Entwicklung und Stimmung Platons etwas Befremdendes, wie es denn „subjektiv" gescholten wird, wenn man eine fremde Subjektivität, eine fremde Seele ins Treffen führt, gleich als ob sich überhaupt die Werke und die Taten anders als aus der handelnden Seele verstehen ließen. Hier kommt freilich erschwerend hinzu, daß wir, wie es gar nicht anders sein konnte, über Platons Jugendjahre so gut wie gar nichts erfahren. Ich bedaure das sogar wenig. Da wird es Anstoß erregen, daß ich mehrere Kapitel über sie schreibe. Die Gegenwart, die sich das Zeitalter des Kindes nennt (hoffentlich macht die Not des Krieges dieser Verpimpelei und Erziehung zur Unkindlichkeit ein Ende), tut freilich so, als bilde das Talent sich in den Windeln und der Charakter in der Klippschule. Dann müßte man auf diese Zeiten bei allen Kindern achten, damit die entscheidenden Momente für die Beurteilung künftiger großer Männer nicht verloren gehen. Es würden sich vielleicht wirklich bei manchen Menschen individuell bedeutsame Züge ergeben, wenn man sie auch als Kinder beobachten könnte; Erinnerungen der Erwachsenen werden immer mehr oder minder durch den Rückblick ex eventu getrübt sein. Auf jeden Fall ist das Typische, was alle Kinder derselben Zeit und Gesellschaftsschicht erleben, und das durch Herkunft und Umgebung im einzelnen Fall Gegebene ungleich wichtiger. Das also habe ich recht breit ausgeführt; mochte auch das wenigste den Platon im besonderen etwas angehen, so daß sein Name kaum vorkommt, es sind doch die Voraussetzungen seines Lebens. Der Athener, der Sohn eines vornehmen Hauses, der Bürger der Demokratie, der während des peloponnesischen Krieges geboren

wird, in die Schule geht, im Gymnasium in die Gesellschaft eingeführt wird, seiner Dienstpflicht genügt, im Theater und in den Vorträgen der Weisheitslehrer Genuß und Bildung findet, mußte vorgeführt werden, ebenso der Staat, in dem er zu wirken bestimmt war, die Sitten und Unsitten der Gesellschaft, die religiösen, sittlichen, politischen Anschauungen, die er aus der Familie, der Schule und dem Kreise der Altersgenossen überkam, all das, von dem er sich losgemacht haben muß, wenn wir später anderes bei ihm finden. Dies Allgemeine ist bedeutsam; wie der Knabe sich dazu verhielt, ehe die eigene Seele in ihm mächtig ward, können wir nicht wissen. Als wir ihn kennen lernen, ist er mit der Loslösung noch nicht ganz fertig, und manches hat er niemals ganz abgestreift. Dagegen brauchte die Welt, die ihn umgab, später nur noch selten herangezogen zu werden, weil er von ihr Einwirkungen kaum noch erfuhr, allmählich sich immer mehr von ihr abschloß.

Es könnte scheinen, als huldigte ich durch diese Schilderung der Jugendzeit jener modernen Psychologie, die den einzelnen aus dem „Milieu" begreifen, aus diesem sein Wesen ableiten will. Dieser Anschein wäre mir so sehr zuwider, daß ich dabei länger verweile. Das Milieu war noch kein Schlagwort, als Karl Justi in seinem nie genug bewunderten Winckelmann Halle, Dresden und Rom so eingehend schilderte, daß der Held zuweilen verschwindet. Man muß den ebenso vorbildlichen Velasquez Justis hinzunehmen, in dem das uns doch noch viel fremdartigere Spanien sehr viel weniger eingehend behandelt ist, weil es für den Maler nicht so nötig ist. Und doch zeigen beide Bücher auf das deutlichste, wie sinnlos die flache und dumme, daher populäre Meinung ist, daß der Mensch ein Produkt seiner Abstammung und Umgebung ist. Der Wahnglaube an die Gleichheit der Ungleichen, der die Gegenwart beherrscht und ihre Gesittung bedroht, kann den großen Menschen nicht ertragen und bemüht sich daher, ihn zu der Niedrigkeit der Masse hinabzuziehen. Aber Schillers Wort bleibt wahr:

Millionen beschäftigen sich, daß die Gattung bestehe,
aber durch wenige nur pflanzet die Menschheit sich fort.

Wie sehr auch Abkunft und Umgebung auf die Entfaltung der Seele einwirkt: die Seele bringt der Mensch mit, sie ist sein eigen, und zu dem, was er bedeutet, macht ihn immer das, was ihn

von der Masse unterscheidet; daher muß eben dies sich gegen die Masse durchsetzen, und weil die starken Seelen selten sind, bleibt die Masse gleichförmig. Sie mag den nicht leiden, der anders ist, und sucht ihn niederzuhalten. Selbst wo man sagen kann, daß der große Mann in die Erscheinung führt, was in seinem Volke und seiner Zeit in der Potenz vorhanden war, erreicht er das immer im Kampfe mit eben diesem Volke und dieser Zeit; denn er bringt die Erfüllung immer anders, als sie erwarten. Wieviel mehr gilt das, wenn er Ungeahntes bringt, Unverstandenes, zur Zeit Unrealisierbares. Das hat Platon, wenn einer, getan; aber erst, als er zum Bewußtsein seiner selbst gelangte: der Knabe lernte doch erst das kennen, über das er sich erheben sollte; der Strom trieb ihn so lange, bis er die Kraft erlangte, gegen ihn zu schwimmen. Dem äußeren Kampfe gegen die „öffentliche Meinung", d. h. die Meinung der nachschwatzenden Masse, geht der innere voraus, die Lösung der eigenen Seele von dem, was sie zunächst in sich aufgenommen hat. Das ist oft ein viel schwererer Kampf; er tritt nur nicht an die Oberfläche. Schwer genug ist er für Platon gewesen; man spürt es, obwohl er es nicht eingesteht. Und doch muß sich nachwirkend fühlbar machen, was der Knabe in sich aufgenommen hatte, und auch wo es der Mann abstreift, müssen wir es kennen, um die Abweichung zu bemerken. In jedem Menschen sind Widersprüche; gerade an ihnen erfaßt man die Individualität, und sehr vielfach beruhen sie auf dem Kampfe gegen das Ererbte und früh Eingeprägte.

Es liegt mir persönlich daran, den Schein nicht aufkommen zu lassen, als schätzte ich die Persönlichkeit anders als in dem Vorwort meines Buches über Sappho und Simonides, wo ich damit begann, gegen die Mißdeutung des Goetheschen Wortes zu protestieren. Nur weil die Menschen sein Gedicht nicht zu Ende lesen, soll er die Persönlichkeit für das höchste Glück der Erdenkinder erklärt haben. Platon gehört unter die Allergrößten, die sich also mit ihrer Persönlichkeit zu der Masse im Gegensatz fühlen; aber er hat auch, wenn einer, die Selbstentäußerung der Liebe geübt, die Goethe dem Egoismus des Persönlichkeitskultus als das Höhere entgegenstellt. Nur wer sich selbst opfert, ist der wahre Überwinder. Friedrich und Bismarck haben das getan, Goethe und Platon.

In jenem Buche war meine Aufgabe, die Dichter der archaischen Zeit daraufhin anzusehen, inwieweit sie individuell kenntliche Personen sind oder nur typische Vertreter ihrer Zeit und Gesellschaft. Es ergab sich, daß wir aus jener Zeit überhaupt nur Personen erkennen können, die noch selbst zu uns reden. Das werden im allgemeinen die stärksten Individualitäten sein, die sich eben dadurch aus der Masse hervorheben, sich durchsetzen und dann die Masse beherrschen. Es kann freilich auch einer zu solcher Macht kommen, der im ganzen nur ein typischer Vertreter seines Milieus ist: so bin ich geneigt, Alkaios einzuschätzen, von dem mittlerweile beträchtliche Bruchstücke ans Licht getreten sind. Wie gern würde ich die einzelnen, Sappho, Anakreon, Simonides auf dem Hintergrunde ihrer Umgebung eingeführt haben; aber dazu kennen wir von dem sechsten Jahrhundert viel zu wenig. Im fünften Jahrhundert ist das zum Glück schon anders. Dem entspricht die Veränderung meiner Behandlung. In der Ilias bergen sich die einzelnen Dichter unter dem einen Namen Homers in einem großen Epos; da habe ich versucht, sie lediglich aus den individuellen Unterschieden ihrer Dichtung zu fassen. Es gibt keine schematische Methode. Man muß das Ziel mit den verfügbaren Mitteln erreichen, soweit es erreichbar ist. Zu diesen Mitteln gehört, das Allgemeine zu verfolgen, wo das Besondere sich unter ihm verbirgt.

Wenn es hier auch eine Abschweifung ist, möchte ich das an ein paar Beispielen erläutern. Als Anfänger habe ich die überlieferten Notizen über das Leben des Thukydides behandelt. Damals lag mir daran, mit den wertlosen und widerspruchsvollen Angaben aufzuräumen, über die endlos und zwecklos hin und her geredet ward. Bezeichnenderweise beging ich selbst den Fehler, einer Notiz zu trauen, die auf einen Dialog des Praxiphanes zurückging, also auf historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch hatte. Da sie fortfällt, besitzen wir außer den eigenen Zeugnissen des Thukydides nur eine Angabe über sein Grab. Aber mit dieser Negation ist es nicht abgetan, und auch was nur der Schluß eines antiken Kritikers ist, also niemals den Wert einer positiven Überlieferung besitzen kann, ist darum nicht ohne weiteres ein falscher Schluß. Ebenso wie wir für Platons Wirken die Vorbedingungen einsetzen, die in seiner Zeit und Herkunft liegen, und wie dann seine Werke von der Entwicklung seines

Lebens Zeugnis ablegen, so gilt das für Thukydides. Darum möchte ich in größter Kürze etwas sagen; ich habe in vierzig Jahren zugelernt.

Thukydides hatte seinen Namen von dem Staatsmanne, der als Gegner des Perikles nach Kimons Tode eine Rolle spielte, dem Ostrakismos verfiel und nachher ein gebrochener Mann war. Die Geburt stellte also Thukydides in das Lager der gegen Perikles und die Demokratie frondierenden Anhänger des alten Athen. Aber in dem Sohne des Oloros war thrakisches Blut; seine Besitzungen lagen in dem thrakischen Berglande, das, wenn nicht zum athenischen Kolonialbesitze, so doch zum weiteren Herrschaftsgebiete Athens gehörte, also nur durch die Macht des attischen Reiches behauptet ward. Das führte zum Anschlusse an die perikleische Reichspolitik, die nach der Unterwerfung von Samos in ihrem höchsten Glanze dastand, gerade in den Entwicklungsjahren des Thukydides. Und es mag sein Thrakerblut dabei mitgewirkt haben, daß er von den Erinnerungen an das alte Athen sich nicht befangen ließ. Aber da tritt auch sein persönliches Genie bestimmend ein, die Klarheit des Blickes, mit dem er auf die Welt und ihr Treiben sah. Er maß die Machtverhältnisse der Vergangenheit unbeirrt durch Dichtung und Sage; da verblaßte alles vor der Gegenwart. Die Demokratie täuschte ihn nicht durch ihre Phrasen, aber er verkannte nicht, daß Athens Herrschaft auf ihr beruhte, auch die Machtstellung des Perikles: nur das Vertrauen der Masse, die zu herrschen schien, gestattete diesem zu erreichen, was sonst die Gewaltherrschaft eines Tyrannen erfordert haben würde. Er erkannte auch die unabwendbare Notwendigkeit des Krieges, der Auseinandersetzung mit den Hellenen, die sich bisher der Vorherrschaft Athens entzogen hatten, und er erwartete von Perikles den Sieg. Da faßte der junge Mann den Entschluß, diese Ereignisse zu beschreiben: das ist seine Großtat.

In seiner Absicht lag dabei durchaus nicht, auf eine politisch-militärische Laufbahn zu verzichten und Schriftsteller zu werden. Das würde er verachtet haben; auf jenes wies ihn seine Familie, und sein Reichtum kam ihm zustatten. Ohne Zweifel hat er Offizierstellen bekleidet, ehe er zum Strategen gewählt ward und ein wichtiges Flottenkommando sofort erhielt. Aber er bemächtigte sich auch der neuen Bildung, die nun auch für diesen Beruf

erforderlich schien. Vernachlässigt wird er auch anderes nicht haben, aber die Redekunst war die Hauptsache; sie kam ja auch dem Schriftsteller zustatten. Er ist ganz vertraut mit der Topik der sizilischen Schule; für Thrasymachos ist Greifbares nicht vorhanden, was seinen Einfluß nicht ausschließt, aber außer Zweifel steht der Anschluß an Antiphon den Redner. Wieder bemerken wir wie bei Platon, daß der vornehme Athener sich an den Landsmann hält, obgleich hier die politische Partei trennte; ein persönliches Verhältnis ist ja auch nicht notwendig. Aber auch die ganz modernen Künste des Prodikos und später des Gorgias hat der Ernst des Thukydides nicht verschmäht, so seltsam sie mit der schlichten Sachlichkeit seiner echt attischen Erzählung kontrastieren; in dieser fehlt es nicht an ungelenken und harten Sätzen, jene Künste führen zu Verrenkungen, die als Virtuosenstückchen beabsichtigt sind.

Der Sturz und Tod des Perikles und das Unheil der Pest hat seine Zuversicht nicht wankend gemacht. Waren ihm die Demagogen zuwider, die nun hoch kamen, so traute er auf die Tüchtigkeit der Offiziere, wenn nur die perikleische Politik sonst mit Besonnenheit fortgesetzt würde. So begann er seine Laufbahn — da brach sie für immer zusammen. Mit oder ohne Schuld ward er für den Verlust von Amphipolis verantwortlich gemacht und entzog sich dem Todesurteil durch die Flucht. Sein Besitz lag nun außerhalb der athenischen Machtsphäre; er konnte ihn behaupten und in Sicherheit leben. Er hat sich aber auch zu den Feinden so zu stellen gewußt, daß er den Peloponnes und Sparta besuchen konnte, vermutlich auch Sizilien (obgleich er fast nur aus Berichten von athenischer Seite, also von Überlebenden, geschöpft hat, die er allerdings in Sizilien besonders leicht treffen konnte), während ihm die Städte des attischen Reiches verschlossen blieben, solange sie diesem gehorchten.

Seinen schriftstellerischen Plan gab er darum nicht auf; aber er war nun auf die Berichte von Mittelsmännern angewiesen und auf die offiziellen Schriftstücke, so weit sie in seine Hände kamen. Zunächst schien das nur für wenige Jahre zu gelten, da der Nikiasfriede einen Schluß zu machen schien. Aber ehe er noch mit dem so umgrenzten Werke fertig war, hatten sich neue Verwicklungen angesponnen; die Friedensbedingungen wurden nicht durchgeführt, Thukydides fand keinen Endpunkt,

wartete also ab und sammelte nur im Peloponnes, wo er sich aufhielt, Material, das notwendig sehr unvollkommen blieb, so daß er nur einzelne Partien ausgearbeitet hat. Das nach seiner Heimkehr zu ergänzen, ist ihm nicht mehr vergönnt gewesen.

Was ihm den Entschluß zur Fortsetzung weckte, war der waghalsige Zug nach Sizilien, zu dem sich Athen durch Alkibiades verleiten ließ. Dessen Darstellung arbeitete er aus. Es ist so gut wie ein abgeschlossenes Werk, sein unvergängliches Meisterstück, denn die Tragik des Stoffes erfüllte seine Seele, und er stand auf dem Gipfel seines Könnens. Aber unvermeidlich war, daß der auf Syrakus gerichtete Blick anderes übersah, das sich auf anderen Schauplätzen zutrug. Das ist nicht ergänzt; die Fortsetzung setzt mit dem ionischen Kriege an, ohne auch nur das plötzlich vorhandene Eingreifen Persiens zu erklären; sie ist in sich unausgeglichen und bricht plötzlich ab. Offenbar war das Ende des Krieges dazwischen getreten. Der Verfasser kehrte heim; Quellen der Erkundung waren ihm eröffnet, die er zwanzig Jahre entbehrt hatte: da ging er an eine Umarbeitung des Ganzen, an die er vorher gelegentlich hier und da Hand angelegt hatte. Jetzt sollte es ein ganz neues Werk werden. Das stand in seinen Anfängen, als er starb. Aus seinen Papieren ist das Werk, wie wir es lesen, pietätvoll, aber doch nicht ohne ein wenig Redaktion herausgegeben.

Die lange Verbannung hat mit sich gebracht, daß er sich gewöhnte, Athen von außen anzusehen. Dicht vor seinen Augen spielte sich sogleich der Kampf zwischen Brasidas und Kleon ab. Die Person des spartanischen Feldherrn erweckte nicht nur die Sympathie des Thukydides, sondern ließ ihn die attische Reichspolitik von der Seite der Bündner betrachten. Die Propaganda für die Autonomie der Städte hatte Erfolg, weil die Radikalen in Athen von der Mäßigung des Perikles zu einem tyrannischen Regimente fortschritten. Danach ward der Handel um Mytilene stilisiert, dem Brasidas eine programmatische Rede gegeben, der Dialog mit den Meliern zu einem typischen Gegenbilde ganz frei gestaltet. Aber es kommt nicht ganz heraus, daß darin ein Abfall von Perikles lag, und weiterhin treten die großen politischen Gesichtspunkte zurück; die Neubearbeitung würde das nachgeholt haben, wie der Epitaphios und der Nekrolog des Perikles zeigen, die erst nach 404 geschrieben sind, auch manches im

ersten Buche. Zunächst erfaßt er mehr die eigensüchtigen Bestrebungen der einzelnen; aber zu einer zusammenfassenden Charakteristik kommt es nicht einmal für Alkibiades, von dem sie der untrügliche Menschenkenner sicherlich zu geben vorhatte, weil er es konnte, sobald ihm zu Hause die nötigen Informationen zu Gebote standen. Er würde dann auch die Revolution von 411 nicht nur, wie wir sie lesen, gestützt auf Pamphlete wie die Verteidigungsrede des Antiphon und Mitteilungen von Verbannten dargestellt haben. Denn so wenig er sich mit dem Drama berührt, so wenig er auch mit der eigentlichen Philosophie gemein hat, er besitzt das scharfe Auge, mit dem Euripides, Aristophanes, der junge Platon ihre Menschen porträtieren, und er besitzt über sie hinaus die Fähigkeit, unter den Wogen der Ereignisse die großen politischen Kräfte zu bemerken, die nicht nur die Ereignisse, sondern am Ende auch die handelnden Personen beherrschen. Nicht einmal in der bildenden Kunst der Zeit kann man eine vergleichbare Wahrhaftigkeit der Auffassung aufzeigen. Thukydides erscheint uns daher moderner nicht nur als alle Zeitgenossen, sondern als ziemlich alle Hellenen.

Und daneben diese Sprache, die das Archaische und Moderne in geradezu anstößiger Weise mischt. Und was ihm modern war, ihm noch nach 404 schön und edel vorkam, war mittlerweile veraltet. Gerade was er zuletzt geschrieben hat, z. B. der Epitaphios, zeigt dies Mißverhältnis. Das Werk ist doch erschienen, als Platon und Isokrates schon geschrieben hatten, und es ist so wenig einheitlich stilisiert wie Antiphon der Sophist. Die Sprache allein läßt es schon begreiflich erscheinen, daß die beiden Stilkünstler von ihm keine Notiz genommen haben. Warum das so werden mußte, erkennen wir wohl: er hat zwanzig Jahre die athenischen Fortschritte der Prosa nicht mitgemacht. Sein Werk ist nur aus seinem Leben verständlich; aber umgekehrt zeugt uns das Werk für das Leben. Nur wer sich als Philologe hinein versenkt und den Schriftsteller zu verstehen weiß, wird auch dem Historiker gerecht werden. Mit dem bloßen Bewundern, dem Geltenlassen dessen, was da ist, wie es auch ist, tut man nicht nur einem Kunstwerke, sondern auch einem Künstler nicht geringeres Unrecht als die Kritiker, die Goethes „Dilettant und Kritiker" verhöhnt.

Dies das Gerippe einer Thukydidesbiographie, so weit sie

sich geben läßt; die Interpretation und die aus ihr gewonnene Analyse des Werkes würde ihr einigermaßen Fleisch und Blut geben. Auch von Aristophanes gestatten die datierten ersten Werke wenigstens die entscheidenden Anfänge zu begreifen. Der Vater ist ein Städter (Demos Kydathenaion, der Demos auch des Kleon, was nicht vergessen werden darf), aber der Sohn muß auf dem Lande aufgewachsen sein, da er sich nur dort zu Hause fühlt; die Schule mußte er natürlich in der Stadt besuchen, und das ist dem unbändigen Buben schwer gefallen. Da der Vater ein Landlos auf Aigina erhielt (was erst 430 möglich war), war er nicht wohlhabend, aber doch kann der Sohn die Kindheit dort nicht zugebracht haben, und eine sorgfältige Erziehung hat er erhalten, wenn auch keinen Weisheitslehrer wirklich gehört. Das Talent regte sich so früh, daß er noch als Ephebe eine Komödie bei einem Chormeister anbrachte, der das Einstudieren fremder Dramen als Handwerk betrieb. Dem Aristophanes war es unbequem, und er hat auf die Ehre, auch die Gefahr des Aufführens unter eigener Verantwortung meist verzichtet. Sein erster Versuch war das rechte Studentenstück: er dramatisierte die eigene Schulerfahrung und verhöhnte die modische Bildung; tiefe pädagogisch-moralische Einsicht wird man nicht verlangen. Wohl aber offenbarte sich ein frisches Talent, dem Eupolis, der kurz vorher debütiert hatte, mindestens ebenbürtig, und an diesen schloß sich der Anfänger an. Eupolis, der politisch stark interessiert war, wird es vermittelt haben, daß Aristophanes sich auf dieses Gebiet vorwagte; vermutlich stand die Partei schon dahinter, für die er in den nächsten Jahren tätig war. Der erste Vorstoß gegen die Reichspolitik war aber so unbesonnen, daß das Volk der gerichtlichen Verfolgung des Chormeisters zustimmte; wie töricht, an einen Sieg dieses Stückes zu glauben. Verurteilung ist freilich nicht erfolgt; die glückliche Improvisation der Acharner gefiel dann, und der lange vorbereitete, von Eupolis unterstützte große Angriff auf Kleon in den Rittern gelang. Und doch war in diesem Drama ein glücklicher Einfall totgehetzt und die Lösung leichtfertig erzwungen. Aus sich brachte dann Aristophanes als Fortsetzung seines ersten Angriffs auf die sophistische Bildung die Wolken und nahm ihre Ablehnung sehr übel; die Freundschaft mit Eupolis ging in die Brüche. Aber neben den Dramen, die er im Dienste der Friedens-

partei mit gutem Erfolge verfaßt, darunter ein flaues Gelegenheitsstück wie der Frieden, geht er auf dem alten Kriegspfade gegen die Sophistik weiter, als deren Vertreter ihm nun Euripides gilt. Wir empfangen den Eindruck eines reichen Talentes, keines Charakters, den wir billigerweise auch nicht verlangen, aber neben der Schnellfertigkeit eines Tagesschriftstellers sehen wir doch einen ernsthaft in seiner Kunst fortschreitenden Dichter. Die Politik als solche, die Partei, ist es gar nicht, was ihm am Herzen liegt; da verfügt er auch über keine Einsicht und Ansicht. Er hat Alkibiades lange geschont, dann im Triphales aufs heftigste befehdet, zuletzt den Verbannten, sei's auch als Tyrannen, herbeigewünscht. Aber als Gefühl ist sein Patriotismus echt und stark; er sehnt sich nach einem großen, glücklichen Altathen, nach dem Frieden und Wohlstand eines bäuerlichen Stillebens, was er doch in der Erfüllung selbst schwerlich ertragen haben würde. Was ihm diese Wünsche zu zerstören scheint, verfolgt seine Komödie, also den neuen Geist, den er für die Fehlschläge verantwortlich macht. Und doch erhebt ihn die steigende Not, und an die Stelle der politischen Fehden tritt die Mahnung zur Eintracht. So gelingen ihm die Werke seiner Meisterschaft, Vögel, Lysistrate, Frösche, ganz verschieden in Art und Ton, meisterlich alle. Die Thesmophoriazusen zeigen den Fortschritt auf eine Handlung, eine Intrige hin, sonst allerdings die Zersetzung der strengen alten Kunstform noch stärker als die drei anderen Stücke. Aber wenn die Komödie sich zu einem geschlossenen Drama entsprechend der Tragödie auswachsen sollte, mußte die alte epirrhematische Anlage wie die Folge zusammenhangsloser burlesker Szenen hinter der Parabase weichen. Diesen Prozeß können wir nicht verfolgen; die eine Probe der Ekklesiazusen reicht nicht; denn den Plutos, eine flaue Erneuerung eines alten Stückes, dürfen wir dem altersmüden Dichter nicht anrechnen. Wieviel aber auch immer der Verfall des Chores bewirkt hat, den die Not der Zeit mit sich brachte, das darf man wohl sagen, daß die Gestaltungskraft im einzelnen vorgehalten hat, aber die Erfindung eines Grundmotivs nur selten für ein ganzes Drama reichte, und der Hang zur Lässigkeit und Leichtfertigkeit nie überwunden ist. Es erscheint wie ein schlechter Witz, daß dieser Leichtfuß am Ende von seinem Demos Kydathenaion für den Rat präsentiert ist. Einen sittsamen Tugendwärter in ihm zu

sehen, war ein arges Beispiel von steifleinenem Schulmeisterverstand; aber von der hohen Warte des Symposion betrachtet überstrahlt die Charis, die Anmut, formal und geistig mehr als Grazie, alle Schwächen. Und doch weiß niemand, wie es um die Eigenart und Originalität des Dichters steht, der für uns mit seiner Gattung zusammenfällt. Seine Sprache erfährt in seinem Leben kaum einen Wandel, und wir können kaum etwas angeben, worin sie sich von der der gleichaltrigen Komiker unterscheidet.

Wenn wir hier zwar die Anfänge leidlich übersehen, dann nur noch einzelne Höhenpunkte, ohne die Übergänge verfolgen zu können, liegen von Euripides zwar die letzten Jahrzehnte seiner langen Tätigkeit in hellem Lichte, aber er tritt uns gleich als ausgereifter, fertiger Künstler gegenüber; sein Stil ist sogar schon in manchem Manier geworden. Den unermüdlichen Bildungsdrang, die frischeste Empfänglichkeit für alles Neue, die Lust, fast möchte man Kitzel sagen, dies Neue sofort laut auszusprechen, sehen wir bis zum Ende mit eher wachsender als erlahmender Stärke dauern. Das führt auch zur Auflösung des einheitlichen Stils, während manches einzelne erstarrt; dabei bleibt die innerlich überwundene Form des Ganzen, wird gerade in dieser letzten Phase für die Folgezeit kanonisch. So bleibt uns das Werden ein völliges Rätsel, und der Dramatiker enthüllt uns viele Menschenseelen, nur die eigene nicht, deren scheinbare Widersprüche wir so gern gelöst sehen möchten. Doch vielleicht gehört das zu einer spezifisch dramatischen Begabung: Shakespeares Leben erklärt von seinem Lebenswerke kaum etwas, und bei Molière steht es wenig anders. Sprache und Verskunst und Stil des Euripides haben eine kenntliche Entwicklung; einiges davon bemerken wir auch an Sophokles (dessen sieben zumeist undatierte Dramen für alles ein zu geringes Beobachtungsmaterial bieten), kann also allgemein gewesen sein; aber Euripides kann auch bewußt archaisieren (Elektra, Bakchen), während er dicht daneben bewußt unter das bisher eingehaltene Niveau der tragischen Sprache hinabsteigt. So etwas hatte es schwerlich bei einem Dichter gegeben, und erst Platon hat Stilwandel und bewußte Anwendung verschiedener Stile nebeneinander wieder erreicht.

Damit sind die drei Athener kurz besprochen, von denen man etwas einer Biographie Ähnliches geben kann, weil sich

ihren Werken so viel entnehmen läßt, daß man ein Werden erkennt. Von älteren kann man Pindar nennen; aber was sich etwa von innerer Entwicklung über ihn sagen läßt, ist wenig, und in Sprache und Stil ist er immer derselbe, hat sich das Instrument für seine Dichtung gemacht, als er anfängt, und spielt es bis zum Tode mit derselben Meisterschaft. Bakchylides wird es nicht anders gehalten haben. Die Dichtkunst war damals eben durchaus Techne, gelerntes, bewußt geübtes Handwerk. In der Rhetorik ist es dabei geblieben. Bei Lysias freilich steht neben den angelernten Kunstmitteln die natürliche Sprache des Lebens, und es scheint, als hätte er sich des fremden Schmuckes allmählich mehr enthalten. Aber das kann an den zufällig erhaltenen Reden liegen. Isokrates hat, seit er zum vollen Bewußtsein seiner selbst und seiner Techne gekommen ist, stilistisch ebensowenig eine Entwicklung wie innerlich; er erstarrt nur. Selbst bei Demosthenes wird man von Entwicklung nicht viel sagen können.

Wie ganz anders Platon. Wie weit ist der Weg vom Hippias bis zu den Gesetzen. Welche bewußte Stilwahl im Timaios neben dem Philebos. Das sind die Dokumente seines Werdens, seines Wollens, seines Lebens. Damit ist dem Biographen Material dargeboten; mit diesem Materiale muß er bauen, weil er es kann. Und weil hier die Unterschiede so gewaltig sind, und doch unverkennbar dieselbe individuelle Seele aus allen spricht, ist die Aufgabe gestellt, den Wechsel sowohl wie die Dauer im Wechsel, die Einheit des Denkens trotz allem Wandel der Gedanken aufzusuchen. Sein Nachlaß aber ist so reich, da muß die Aufgabe auch lösbar sein.

2. Dialog.

Rud. Hirzel hat den sokratischen Dialog auf die Erinnerung und die Niederschrift von Gesprächen zurückgeführt, die Sokrates wirklich gehalten hätte. Solche Aufzeichnungen, διατριβαί, σχολαί von dem und dem, hat es später genug gegeben, schon von Platon, von dem auch ein Paar der letzten Schüler ἀπομνημονεύματα veröffentlichten [1]). Es ist also denkbar, daß sich schon Sokratesschüler hinterher einiges aufschrieben, als ὑπομνήματα; aber solches Rohmaterial zu veröffentlichen, daran dachte noch auf lange hin niemand, und daß es die Unterlage der künstlerischen Dialoge gebildet hätte, muß erst bewiesen werden. Platon läßt im Parmenides seinen Halbbruder Antiphon nach vielen Jahren das Gespräch des Parmenides mit dem jungen Sokrates erzählen, das er selbst nur von einem Mittelsmann gehört hat. Die wunderliche Erfindung hat nur den Zweck, das Gespräch irgendwie scheinbar zu beglaubigen, und erfüllt ihn schlecht genug. Für das Aufschreiben beweist sie nichts. Im Vorwort des Theaetet wird allerdings berichtet, daß Eukleides sich das Gespräch aufgeschrieben hat, das dann aus seinen Papieren vorgelesen wird; er hat zur Berichtigung seiner Erinnerung noch öfter bei Sokrates um einzelnes nachgefragt. Auch hier ist die Fiktion offenkundig. Das Gespräch hatte Platon ganz unabhängig von einem Erzähler entworfen; die Vorrede fügte er hinzu, teils weil er über Theaitetos berichten wollte, teils um das Ganze dem Eukleides zu widmen. Die Vorlesung der Aufzeichnung ist nur ein Bindeglied beider Teile. Aber es sei zugegeben, daß sie die Möglichkeit einer Aufzeichnung bezeuge: daß so ein sokratischer Dialog als Sokrates' Werk ent-

[1]) Erastos und Asklepiades nach Philodem, Index Akadem. S. 35 Mekler.

standen sei, folgt hieraus so wenig wie aus den Fabeln, daß Sokrates die Schriften des Aischines selbst verfaßt hätte[1]), u. dgl.

Wenn wir einsetzen, was sogleich bewiesen werden wird, daß Platon den sokratischen Dialog erfunden hat, so scheitert die Vermutung Hirzels daran, daß Platon von seinen ersten Dialogen Protagoras, Laches, Charmides in die Zeit vor oder kurz nach seiner eigenen Geburt verlegt, und dem Gespräche mit Kriton hat niemand beigewohnt. Bleiben der Lysis — was da Sokrates zu den Kindern sagt, hat sich doch keiner notiert — und Ion und Hippias. Das werden die ersten Versuche sein; aber wenn irgend etwas, sind diese übermütigen Satiren Poesie. Und so ist ja die ganze Hypothese unhaltbar, weil sie in Platon den Poeten verkennt, der nicht beabsichtigen kann, seinen Erfindungen den Schein der Wirklichkeit zu geben. Ja, wenn Xenophon maßgebend wäre. Der sagt am Anfang von Apomnem. I 4, als er gerade ein ganz unsokratisches Stück bringt (seine Teleologie), er hätte es mitangehört, und hat diesem noch eins vorausgeschickt, in dem er als namentlich bezeichneter Unterredner teilnimmt. Das soll alles folgende beglaubigen. Es steht fest, daß er ganz spät, nach Leuktra, diese Dinge geschrieben hat, und sie strotzen von Anachronismen. Er beruft sich für den Ausgang des Sokrates auf Hermokrates, weil er selbst damals notorisch nicht in Athen war; auf schriftliche Unterlagen bezieht er sich nie und ist doch von Platon und Aischines nachweislich, von Antisthenes, obgleich da das Material zum Beweise fehlt, ohne Zweifel ebenso abhängig. Sein drittes Buch hat einen Anhang, der sich als eine Apophthegmensammlung bezeichnen läßt; so etwas gab es, hat es vielleicht auch vor Sokrates gegeben, wenn auch ziemlich alles, was sich von solchen Apophthegmen findet, spät und wertlos ist. Aber daraus wird kein Dialog, und fliegende Worte sind das Gegenteil von einer Nachschrift.

Dialoge haben von den Sokratesschülern, so viel wir wissen, Platon, Aischines, Antisthenes, Eukleides, Phaidon geschrieben. Es von Aristippos anzunehmen, gibt das Verzeichnis seiner Werke keinen Anhalt, überhaupt nicht zur Annahme wirklicher Dialoge, mögen auch die διατριβαί und χρεῖαι Rede und Antwort gelegentlich gegeben haben, wie es auch bei Apophthegmen

[1]) Erfindung des Idomeneus, Athen. 611 d, die mehrfach nachgesprochen wird.

vorkommt, von den Bedenken der Echtheit, die solche Schriften erregen, ganz zu schweigen [1]). Xenophon hat so spät geschrieben, Phaidon bei seiner Jugend so spät erst schreiben können, daß ihnen die anderen bereits vorlagen. Eukleides lebte noch 367, als ihm Platon den Theaetet widmete; seine Abhängigkeit von Platon in der Lehre ist bezeugt. Erfolg haben seine Schriften nicht gehabt [2]). Auch werden wir dem Dorer nicht zutrauen, daß er die attische Literatur um eine neue Gattung bereicherte.

Aischines war ein treuer Schüler des Sokrates [3]), aber für

[1]) Solche Sammlungen konnten sehr wohl schon früher entstehen, gab es sie doch von Sprüchen des Themistokles und Simonides, und es konnten echte, schöne Sokratesworte darin stecken, so daß wir auch bei einer Anekdote, selbst wenn sie Aristoteles benutzt, nicht gleich an einen sokratischen Dialog denken und unter den namhaften Schriftstellern nach dem Urheber Umschau halten sollen.

[2]) Der Dialog Aischines des Eukleides ward um 100 v. Chr. in eine athenische Bibliothek gestiftet, IG II^1 992 I 10. Erinnerlich sind mir nur zwei Stellen, die aus demselben Zusammenhange stammen, Stobaeus Fl. VI 63 H. und Censorin 3, 3. Dieser bezeugt nur, daß jeder Mensch bei seiner Geburt zwei Dämonen erhielt, was auch bei Lucilius gestanden haben soll. Uns liegt es nahe, darin den guten und den bösen Geist zu verstehen, an den wir ebenso gewöhnt sind wie an die zwei Seelen in unserer Brust. So hat es denn auch Lehrs (Popul. Aufs. 172) gefaßt; möglich ist das, und das stoische Paar θυμός und λογισμός, die zwei Weltseelen in Platons Gesetzen lassen sich vergleichen. Sicher ist es aber durchaus nicht. In der großen Schar von μοῖραι und δαίμονες, die nach Empedokles 122, 123 den Menschen bei seiner Geburt empfangen und ihm den Samen der entgegengesetzten πάθη einpflanzen, sind die Widersprüche personifiziert, die sich in dem Reiche von Werden und Vergehen der gefallenen Seele bemächtigen. Das Bruchstück bei Stobaeus bringt das Paar Schlaf und Tod; es steht aber in dem Kapitel π. ἀκολασίας, und wenn es nicht verschlagen ist, so muß es verstümmelt sein, ein anderes Paar, etwa der doppelte Eros, gefolgt sein. Das läßt sich nicht raten. Auf die Form aber muß man achten. Der Schlaf wird nur als Widerpart des Todes genannt und sein Wesen antithetisch beschrieben. Der Tod wird nicht genannt, sondern als ὁ ἕτερος οὗτος bezeichnet, ist also anwesend, mindestens in dem Sinne, wie in der Prozeßrede der Gegner immer οὗτος heißt. Auch da aber ist zu wenig erhalten, um zur Klarheit zu kommen. Ansprechend ist der taube und blinde Tod wahrhaftig nicht, und der Abstand dieser Mythologie von Platons γοναὶ Ἔρωτος ist gewaltig.

[3]) Die Anekdote, daß er zu Sokrates kommt und sagt: „Hier biete ich dir mich selbst; etwas anderes habe ich nicht" (ausgeführt bei Seneca *de benef.* I 8) hat Welcker auf den Dialog Aischines von Eukleides zurückgeführt; ansprechend, aber unbeweisbar.

einen Philosophen hat ihn niemand gehalten. Deswegen konnte er immer „sokratische Geschichten" erfinden und in ihnen vielleicht der Wirklichkeit näher bleiben als ein philosophischer Kopf. Aber daß er, der sich mit rhetorischem Unterricht ernährte [1]), ein Pfadfinder gewesen wäre, ist an sich ebenso unwahrscheinlich, wie natürlich, daß er sich auf einem Gebiete versuchte, das ein anderer mit Erfolg erschlossen hatte. Von seinen Dialogen heißt der Rhinon nach dem Staatsmann, der um die Amnestie Verdienste hat; das gibt einen terminus post quem [2]). Seine Aspasia erwähnte Lysias in der Rede gegen ihn, wie man aus dem Vorkommen des Namens erschließt; dann wird sie nicht in die allerletzte Zeit des Lysias fallen, aber vor Sokrates' Tod braucht man sie auch nicht zu rücken. Da die Tränen, die Perikles bei der Verteidigung seiner Lehrmeisterin vergießt, von Aischines stammen, schilderte er sie in späterer Zeit. Es war seine Erfindung, daß sie in die Hände des Lysikles überging und diesem einen Sohn „Steuererfinder" gebar [3]), Erfindung, denn kein Athener hat seinen Sohn Poristes genannt, nach einem Amte, das zur Zeit des Lysikles nicht bestand, im 4. Jahrhundert auch nicht, aber wohl in den letzten Zeiten des 5. Jahrhunderts, so daß es Aischines, aber kaum ein Spätling so verwenden konnte. So wie Aspasia bei ihm erschien, hielt sie als Sophistin Haus, Kallias lernte bei ihr, und Xenophon kam mit seiner jungen Frau. Leider steckte er zu der Zeit, wenn wir's ernst nehmen, in den Kinderschuhen, aber so frei schaltete eben Aischines mit der Wahrheit, und Xenophon hat sich geschmeichelt gefühlt, als er nach seiner Rückkehr aus Asien das Buch zu Gesicht bekam. Aspasia und dies Ehepaar führten einen Dialog; daneben sind

[1]) Diogenes II 63 erwähnt zwei Reden, für seinen Vater und für den Strategen Phaiax (so zu verteilen), von denen die zweite nur eine Deklamation sein konnte. Ob sie echt waren, darf man bezweifeln. Was Dittmar (Aischines S. 253 f.) über den Stil sagt, ist nichtig.

[2]) Auf den antiken Schluß, der Miltiades ist der älteste Dialog, weil er noch sehr schwach ist, wird niemand etwas geben. Was aus ihm erhalten ist, läßt sich freilich nicht mit dem vereinigen, was wir über die Träger des Namens wissen; aber darum soll man keinen anderen Miltiades erfinden, sondern die freie Fabulierung des Aischines auch hier anerkennen.

[3]) Der Sohn wird nicht direkt auf Aischines zurückgeführt, aber wohl die Bildung des Lysikles; aber man wird jene Notiz nicht zertrennen, die wir bei Hesych von Milet finden.

Reste von einem zwischen Sokrates und einem Freunde, in dem von Aspasia die Rede ist. Das fügt sich nicht in einen Rahmen, wie ihn Platon aufspannt. Hinzutreten Erzählungen, Novellen, von Thargelia [1]) und Rhodogune [2]). Wie die auch eingelegt waren, das Ganze war so kompliziert, daß es unmöglich zu den ersten Versuchen in der Gattung gehört hat.

Ganz einfach und platonisch war dagegen der Bau des Alkibiades, den wir dank Aristeides übersehen. Sokrates berichtete einem Freunde ein Gespräch, in dem er die unbändig sich äußernde Anmaßung und Hoffart so gedemütigt hatte, daß der stolze Jüngling, zur Selbsterkenntnis gebracht, in Tränen ausbrach; wir ergänzen ein Kompliment des Unterredners für die Kunst der Seelenführung, denn Sokrates schiebt alles auf seine θεία μοῖρα. Das ist der Sokrates des platonischen Ion und der Apologie, wie ich in der Darstellung des Lebens ausgeführt habe. Das Ganze verteidigt den Sokrates so gut gegen den Vorwurf, Alkibiades verdorben zu haben, daß es in die Debatten über den Wert des Alkibiades gehören muß, am besten sich als Antwort auf den Angriff des Polykrates ausnimmt [3]).

Aischines rettete den Sokrates; den Alkibiades gab er preis. Tadel seiner Lebensführung enthielt auch der Axiochos, der nach seinem Vetter heißt, sonst unkenntlich ist. Der Kallias brachte die Fabel vom armen Aristeides auf: mag er auch ein sokratischer Dialog gewesen sein, so zeigt er doch, daß seinem Verfasser novellistische Erfindung, nicht Philosophie am Herzen lag. Endlich der Telauges, der bekannter blieb, stellte dem Sokrates den so benannten Pythagoreer gegenüber (der vielleicht schon den Namen von einem angeblichen Sohne desselben trug) und gab ihm ganz die Ausstattung der Pythagoristen, wie die mittlere

[1]) Über Thargelia wird er sein Wissen dem Hippias verdanken, den Athen. 608 f. anführt. Es bleibt also fraglich, wen der Grammatiker vor Augen hatte, der den Notizen zugrunde liegt, welche Dittmar als Nr. 21 zusammenstellt. Eins davon führt Diels (Hippias B 4) so an, als wären es Worte des Hippias. Das geht nicht an; transitives στρατηγεῖν ist spätester Soloecismus; aber die Grammatikernotizen sind alle Auszüge derselben Stelle.

[2]) Merkwürdig ist diese Novelle deshalb, weil sie Ausdeutung einer Statue ist, ganz wie die Inschrift des Sardanapalgrabes.

[3]) Der Papyrus Oxyr. 1688 bringt Reste des Aischines; zunächst ist ihnen Wesentliches noch nicht abgewonnen.

Komödie, aber erst sie, die schmutzigen Asketen nennt [1]). Das wird also Aischines nicht früh geschrieben haben; er ist ja noch zu Dionysios II. gegangen.

Endlich Antisthenes. Da er älter als Platon war, liegt es nahe, ihn früher schreiben zu lassen, und als Schüler des Gorgias war er auch besser vorbereitet. Er mag es auch getan haben, nur keine sokratischen Dialoge. Sein Schriftenverzeichnis Diogen. VI 15 ist ja erhalten und enthält nur sehr wenige Titel, die einen Dialog, und noch wenigere, die einen sokratischen erkennen lassen, wenn auch der Protreptikos ein solcher gewesen sein kann, da Winckelmann in ihn die Worte des Sokrates bei Athen. 784 d mit Wahrscheinlichkeit gesetzt hat; die Zahlen α β γ hinter dem Titel können nach der Praxis dieser Verzeichnisse nur Bücher desselben Werkes bezeichnen. Dafür stehen mehrere Titel im zehnten Bande, der nicht ohne Grund im Verdacht steht, νόθα zu enthalten. Aspasia, die sonst zitiert wird, fehlt, birgt sich also unter einem sachlichen Titel. Dialogische Bruchstücke sind nur ein paar erhalten. Also das eine ist sicher: Antisthenes hat die Rede und die Abhandlung bevorzugt. Den dickleibigen, spät geschriebenen Sathon für einen

---

[1]) Plutarch *de curiositate* 516 c berichtet aus einem Dialoge des Aischines von einem Zusammentreffen des Aristippos mit Ischomachos in Olympia, das den Kyrenaeer veranlaßt, den Sokrates aufzusuchen. Deswegen brauchte der Dialog nicht in Olympia zu spielen; er konnte ja erzählt werden. Unmittelbar davor sagt Plutarch: „Σωκράτης περιήιει διαπορῶν τί Πυθαγόρας λέγων ἔπειθε", daran schließt sich, „und Aristipp fragte in Olympia, wodurch Sokrates so stark wirkte". Hängen die beiden Sätze auch inhaltlich zusammen? Man weiß doch sonst nichts davon, daß Sokrates sich um Pythagoras kümmerte. Nur der Telauges des Aischines führte ihn mit einem Pythagoreer zusammen, und aus Aischines stammt die Szene in Olympia. Da ist es verführerisch, beides zusammen zu nehmen und in den Telauges zu rücken. Dann hat dieser dem Xenophon die Dialogperson seines Oeconomicus geliefert. — Schade, daß man nicht weiß, wo Kratylos vorkam. Über ihn steht bei Aristoteles Rhet. III 1417 b, nach einem anonymen Zitat ὁ δ' ὤιχετό με ὑποβλέψας ⟨ἄγριος καὶ μανικόν ergänzt aus dem Scholiasten⟩. καὶ (besser ἢ) ὡς περὶ Κρατύλου Αἰσχίνης ὅτι [δια]σίζων τοῖν χερσῖν διασείων. Ich kann mir nicht denken, wie σίζειν, „ss" sagen, ein διά annehmen kann, wenn es auch der Scholiast vorgefunden hat; es drang ja leicht von διασείων ein. — Auf eine Anekdote von einem Bastard des Kallias bei Dion or. 15, 15, die zu einem Komikerfragment (Schol. Wesp. 1221) stimmt, habe ich aufmerksam gemacht; sie scheint aus Antisthenes zu stammen; comm. gramm. III (Göttingen 89) 12.

Dialog und gar einen sokratischen Dialog zu halten, sind wir nicht veranlaßt. Seine bekanntesten Werke, Herakles [1]) und Kyros [2]), haben direkte Reden enthalten, aber mindestens der Herakles kann selbst ein Dialog gewesen sein, da Antisthenes Herakles sowohl bei Prometheus wie bei Chiron einführte. Jedenfalls zeigen diese Schriften und die erhaltenen mit den Titeln Αἴας und Ὀδυσσεύς, daß er nicht ein Dialogschreiber wie Platon war. Aspasia und Alkibiades sind im Stoff und der Tendenz, soviel wir sehen, dem Aischines parallel. Es ist durchaus kein Schatten eines Grundes, die Λόγοι Σωκρατικοί für eine Erfindung dieses Sophisten zu halten [3]).

Panaitios hat, wie Arnim (Dion 31) das Zeugnis bei Diogenes II 64 richtig deutet, als zuverlässige Zeugen für Sokrates nur die bisher aufgeführten gelten lassen. Die große Menge Schriften, die es sonst gab, werden auch später abgefaßt sein, sie kommen für die Entstehung des Dialoges unbedingt nicht in Betracht [4]).

[1]) In ihn gehört über den Wert des Lobes, was Plutarch *inimic. util.* 89 hat; über denselben Gegenstand aus dem Herakles *de vitioso pudore* 536; mehrere Apopththegmen werden daraus abgeleitet sein.

[2]) Ein Bericht über Alkibiades, den Athenaeus 220 c aus dem ἕτερος τῶν Κύρων anführt, kann in dem berühmten Kyros keinen Platz finden, paßt ja auch nicht hinein. Inhaltlich deckt er sich so ziemlich mit dem, was Lysias bei Athen. 534 f. (aus Satyros) anführt. Zweifel an dem zweiten Kyros kann man nicht begründen, wird sie aber nicht los.

[3]) Dittmar (Aischines 63 und 71) hat eine gute Bemerkung nur nicht recht ins Licht gerückt. Er zieht erstens heran, was Cicero ad Att. XII 38 schreibt, Κυρσᾶς *mihi sic placuit ut cetera Antisthenis, hominis acuti magis quam eruditi*, worin liegt, daß der Kyrsas ihm so wenig gefiel wie was er sonst von Antisthenes kannte. Der Name, den Dittmar gegen die vulgäre Verdächtigung schützt (Kyros würde Cicero nicht mit griechischen Buchstaben geschrieben haben, von allem anderen abgesehen), ist selten genug, um damit eine Anekdote zu verbinden, die bei Suidas aus unbekannter Quelle am Schlusse des Artikels Σωκράτης steht, und in der ein Chier Κυρσᾶς den Sokrates aufzusuchen kommt, aber tot findet. Er geht dann an sein Grab, hat dort einen Traum und fährt zurück. Die Geschichte kennt Libanios aus dem Leben des Sokrates, das er auch sonst benutzt, und der 17. Sokratikerbrief (Dittmar 63), aber ohne den Traum. Der muß die Hauptsache sein, denn die Inkubation zeigt den Heros, die Verklärung des Toten. So etwas paßt viel besser für den λόγος von einer ἀρετή des Sokrates als für einen Dialog, oder wenn er in dem stand, war es kein Bericht über das Wirken des lebenden Sokrates.

[4]) Auf die bekannten Namen Kriton, den Schuster Simon, Glaukon

So ist denn Platon der Erfinder. Denn der obskure Alexamenes von Teos oder Styra wird von Aristoteles nur als Verfasser von Dialogen, nicht von sokratischen, bezeichnet [1]). Daneben wird dem Zenon dieser Ruhm zugesprochen (Diogenes III 47), weil ihn Aristoteles als Erfinder der Dialektik bezeichnet hatte, und seine Schrift hat in der Tat wenigstens strichweise die Form der Katechese durch Frage und Antwort getragen, wie noch sicherer als das Zeugnis des Aristoteles (Zenon A 14 Diels) die Nachbildung Platons im Parmenides beweist. Eine Schrift des Hippias, die der größere Dialog des Namens 286 a anführt, kann mindestens etwas Dialogisches gehabt haben. Auffällig ist, daß niemand im Altertum einen Zusammenhang mit dem Mimos angenommen hat, vermutlich weil man diesen nur in Sophron kannte, von dem feststand, daß Platon ihn erst bekannt gemacht hatte [2]). In Athen gab es keinen Mimos; den Zenon hat der

(Platons Bruder), Simmias und Kebes werden bei Diogenes eine Menge Titel gestellt, aber sie stehen jedesmal in einem Bande, außer den dreien des Kebes, von dem der Pinax aus keinem alten Katalog stammt, da er erst nachchristlich ist. Das waren also lauter Kleinigkeiten, die man sich nach dem Anhange der Platonausgabe des Thrasyllos vorstellen mag, π. δικαίου, π. ἀρετῆς (Auszug aus dem Menon), Σίσυφος (aus dem Ende des 4. Jahrhunderts frühestens), Δημόδοκος (drei Stücke, die sich sondern lassen). Wir möchten geneigt sein, Theages und den zweiten Alkibiades ebendahin zu werfen, aber sie müssen doch höher rangieren, da sie unter Platons Werke geraten sind. Man schrieb eben immer sokratische Reden; Pasiphon der Eretrier ist ausnahmsweise ein bekannter Verfassername. Ein Μήδειος ging auf den Namen des Aischines, Phaidon, Polyainos; der letzte wird wohl der wahre gewesen sein. Der Eryxias, für uns ein platonisches νόθον, war auch eins des Aischines (Dittmar S. 249), vermutlich dasselbe. Schließlich hätten die Σωκράτεις des Dion auch täuschen können. Verloren haben wir an diesem Zeug schwerlich Besseres, als in Platons νόθα und den sokratischen Briefen erhalten ist. Σωκρατικῶν ἐπιστολῶν συναγωγαί erscheinen mit Κρίτων Σωκρατικός und Σίμων Σωκρατικός, aber auch mit Dion περὶ ἀπιστίας (Rede 57 Arnim) in dem Petersburger Bibliothekskatalog (Wilcken Chrestomathie No. 155). Das war also in Memphis im 2. Jahrhundert vorhanden.

[1]) Athen. XI 505 c, Diogenes III 48; dort scheint die Heimat Styra aus Favorin zugesetzt; dann gab es außer bei Aristoteles noch eine Erwähnung des Mannes.

[2]) Alkimos, der Freund Stilpons, läßt Platon von Epicharm abhängen, von Sophron redet er nicht, bezieht sich allerdings nur auf die Lehre. Dabei benutzt er Komödien, die in Wahrheit platonische Gedanken bergen, also unter Dionysios II. verfaßt waren, uns ein kostbares Zeugnis für den Kollektivnamen Epicharm. Da die Literarhistorie neuerdings auf die

junge Platon nicht gelesen; von dem obskuren Alexamenes brauchen wir das auch nicht zu glauben. Als er den Sokrates im Gespräche darstellte, hat er an kein Vorbild Anschluß gesucht, wenn nicht an Kritias' ὁμιλίαι; und für seine weitere Entwicklung und damit die des sokratischen Gespräches zur philosophischen Lehrschrift brauchen wir niemand anders als ihn selbst. Er erzeugt die Werke, aus denen dann die Theorie den Begriff des philosophischen Dialoges abstrahiert hat: wir werden das nicht umdrehen und an ihr die Werke messsen.

Als erstes machen wir uns klar, daß der junge Platon, wenn er einen λόγος Σωκρατικός entwarf, überhaupt sich nicht bewußt war, eine besondere Kunstform anzuwenden, noch viel weniger eine zu schaffen. Er suchte ja keine „Einkleidung" für einen wissenschaftlichen Gedanken, sondern er hielt eine Szene des Lebens fest, einerlei ob des realen Lebens oder seiner Spiegelung in der eigenen Phantasie. Das neue war, daß er dazu die Fähigkeit hatte. Diese verlieh seiner Generation die nun durch die dramatische Poesie, die praktische politisch publizistische Übung und den rhetorischen Unterricht befreite und geschmeidig gemachte Muttersprache. Man findet bei ihm keine Abhängigkeit vom Ionischen mehr wie in der ältesten Tragödie (Phrynichos), Komödie (Kratinos), bei Thukydides. Die naturwissenschaftliche Schriftstellerei des Aristoteles ist genötigt, diesen Anschluß wieder zu suchen, aber nur im Wortschatz. Die Freiheit bei Ion von Chios und bei Platon ist dieselbe, aber ein direkter Zusammenhang besteht nicht.

Λᾶσός ποτ' ἀντεδίδασκε καὶ Σιμωνίδης· ἔπειθ' ὁ Λᾶσος εἶπεν, ὀλίγον μοι μέλει. Da haben wir eine Geschichte, wie sie sich die Leute beim Weine erzählen; ein Αἰσώπειος λόγος steht daneben. So etwas haben sich die jungen Leute auch von Sokrates und Hippias erzählt und weidlich gelacht. Unter ihnen ist ein Poet;

ältesten Schliche der Kritiklosigkeit zurückgekommen ist, Epicharm aus Kos stammen läßt und über hundert Jahre alt werden, um Aristoteles und Timaios zu vereinigen, so hoffe ich, es kommt ihr auf ein weiteres Jahrhundert nicht an. Aber sie wird wohl lieber Alkimos recht geben. Das Lehrgedicht wird ja wirklich schon für echt epicharmisch erklärt, und Euripides holt sich die Parodos des Ion aus der sizilischen Posse. Man könnte wirklich die Lust verlieren, das Feld der historischen Überlieferung vom Unkraut zu säubern, wenn der Quark immer breiter getreten wird.

der versucht es zu gestalten, wirft es aufs Papier; weil er Künstler ist, stilisiert er, weil er Poet ist, gestaltet er um, gestaltet er freier und freier, schreitet er dazu fort, ein volles Gemälde zu entwerfen. Das geht zuerst nur in Anlehnung an die Komödie: so ist der Protagoras entstanden. Wir können die Stationen des Weges erkennen; daß ihn Platon fand und ging, dazu mußte er reichlich Platon sein. Dann ging es auf dem Wege eine Weile weiter. Es mußte die stärkste innere Erschütterung hinzukommen, damit er im Gorgias tragische Töne findet; wieder hilft die Tragödie unmittelbar dazu. Als er von der Reise heimkehrt, sehen wir ihn schwanken, die Leichenrede schreiben; aber er bleibt dem sokratischen Gespräche treu und ist nun genötigt, in dieses Gefäß seine Wissenschaft zu schütten. Schon im Staate wird ihm das zuweilen lästig; aber er kann nun nicht mehr los. Am Ende hängen wir doch ab von Kreaturen, die wir machten.

Da die hellenische Poesie von Hause aus mündlich ist, herrscht in ihr weithin die Anrede. Völlig in der Elegie, in der lyrischen Paränese des Alkaios, in den Erga des Hesiodos, wo sich das Allgemeine für uns befremdlich mit dem mischt, was nur den Perses oder die Könige angeht; in den Sprüchen des Apollon an Admetos, des Chiron an Achilleus ist die Anrede bereits Form, die sich der Dichter erfindet. Anrede an den Schüler ist das Lehrgedicht des Empedokles; Parmenides läßt seine Göttin reden und erfindet dafür eine Einleitung. Die Anrede als Form sitzt so fest, daß sie in der alten Politie der Athener und den hippokratischen ἐπιδείξεις durchbricht, ohne für das Ganze zu gelten; das sind Erscheinungen, die sich in dem ausgearteten Dialoge wiederholen, den als Diatribe zu einer besonderen Kunstform zu machen eine der unerfreulichen Übertreibungen ist, denen gute Gedanken leider unrettbar verfallen. In der weiteren Entwicklung der Prosa ist aus dieser alten poetischen Paränese der für die Öffentlichkeit bestimmte Brief geworden, auch wohl die Widmung in einer persönlichen Vorrede.

Direkte Rede gehört zum primitiven Erzählen; es ist den Menschen gar nicht anders möglich. Das Epos ist nicht durch überlegte Kunst ein μεικτόν, halb episch, halb erzählend, sondern hat nur die primitive Ausdrucksform stilisiert. Damit ist Rede und Gegenrede gegeben; aber von da zu einem Gespräche ist der Weg noch weit. Rede und Antwort gibt es freilich, gibt es

auch in der Novelle, in den Αἰσώπειοι, Συβαριτικοί, Σιμωνίδειοι λόγοι. Die Tragödie bildet sie aus; Euripides macht sie zu einer besonderen Form, dies aber unter dem Einfluß der ἀντικειμένω λόγω des Protagoras. Eingewirkt hat natürlich auch die Praxis des Gerichtes. Die Wechselgesänge der Chöre, wie wir sie aus den Totenklagen des Aischylos mehr ahnen als kennen, führen schon früh zu der schweren Kunst der Stichomythie. Entsprechendes zeigt die Komödie in ihren Streitszenen, sowohl die Wechselreden Schlag um Schlag wie die langen, von der Rhetorik aber unabhängigen Vorträge. Aber mit all dem ist ein Gespräch noch nicht gegeben; dazu muß die formale Bindung, muß die Responsion überwunden werden. Wie schwer das den großen Tragikern geworden ist, zeigen ihre Werke. Wird doch die Fähigkeit, mehr als zwei Redner zugleich einzuführen, von Sophokles und dann von Euripides erst auf der Höhe ihres Lebens erlangt, und Euripides, der im Satyrspiel sich ganz frei bewegt, hat in der Tragödie die sophokleische Freiheit immer stark eingedämmt. Aber Aristophanes brauchte nichts zuzulernen: er brachte die ganz freie Herrschaft mit; so viel machte der Altersunterschied aus. In der Komödie lag dem Platon das Gespräch, wie er es brauchte, vor Augen, und er war seinerseits jung genug, sich ganz zwanglos zu bewegen. Die sophistischen ἀγῶνες λόγων haben ihn ebensowenig bestimmt wie ihre Steigerung im Dialoge der Athener und Melier bei Thukydides und den antiphontischen Tetralogien, die uns doch wertvoll sind, weil sie zeigen, wohin der Weg von der Rhetorik zum Dialoge führte.

Mit diesen kurzen Betrachtungen wird dem, der wirklich übersieht, was uns von Literatur geblieben ist, und sich des terminologischen Schematismus entschlagen hat, deutlich genug sein, daß es keines Findens oder Erfindens bedurfte, auch keines Wunders, damit ein Athener am Ende des 5. Jahrhunderts Gespräche schrieb, sei das nun durch die Homilien des Kritias oder die Satiren des Platon geschehen. So hatte es damals, doch wohl in ionischer Sprache, schon Alexamenos getan, was auch immer der Inhalt seiner Dialoge war. Den Antrieb, sokratische Dialoge zu schreiben, gab die Person des Sokrates; damit es zum Ziele und dann in ungeahnte Höhen führte, mußte Platon kommen. Alles andere verstehen wir: der geniale Mensch bleibt ein Wunder, und was er schafft, bleibt Schöpfung; nur die Materie ist ihm gegeben.

3. Ion.

Goethe hat sich geradezu entsetzt, als er im Ion einen Platon fand, der so gar nicht zu seiner und den herrschenden Vorstellungen von dem seligen Geist stimmte, der sich dazu herabläßt, eine Zeitlang auf Erden zu weilen. Er äußert sein Erstaunen über die „unglaubliche Dummheit" des Ion und die „aristophanische Bosheit" des Sokrates. In dem Ganzen findet er die Absicht, den „berühmten, bewunderten, gekrönten, bezahlten Ion in seiner ganzen Blöße darzustellen; mit der Poesie hat das ganze Gespräch nichts zu tun". Was Sokrates über die homerischen Stellen äußert, hat ihn besonders verdrossen.

Schleiermacher hat die Verkehrtheiten des Inhaltes in seinen Anmerkungen hervorgehoben, auch die Abweichungen von der sonstigen Weise Platons; die Athetese hat er nicht gewagt, war ihr aber geneigt und freute sich, daß Bekker sie vollzog. Heute ist die herrschende Meinung nicht nur für die Echtheit, sondern es wird von vielen Seiten versichert, der Dialog wäre vortrefflich, ganz platonisch wie die anderen.

Br. Keil (Athen. Mitt. 20, 78) hat geglaubt, die Schrift aufs Jahr zu datieren; aber sein Ansatz des epidaurischen Tempelbaues hat nicht standgehalten, und seine Erklärung der ersten Sätze des Ion wird sich als ein Mißgriff herausstellen.

Arnim (Sprachliche Forsch. 234) hat festgestellt, daß der Sprachgebrauch in den von ihm verfolgten Erscheinungen von den kleinen Dialogen abweicht, Hippias, Charmides, Laches, Lysis, mit denen man ihn am ehesten zusammenstellen möchte. Auch ich habe diesen Unterschied immer lebhaft empfunden. Die größte Verwandtschaft findet Arnim mit dem Protagoras, so daß er vermutet, es müßte einige Zeit zwischen dieser Gruppe und der nächsten liegen. So hatte ich den Protagoras auch an-

gesetzt. Zuzugeben ist unbedingt, daß die Sprache des Ion keine Spur später Nachahmung trägt; ist er aber von Platon, so muß er zu seinen allerersten Schriften gehören. Ist er nicht von Platon, so ist doch sehr schwer denkbar, daß der Verfasser die späteren Dialoge nicht nachgeahmt hätte.

Man hat äußere Anhaltspunkte gesucht. Es werden drei Ausländer genannt, die Athen zu Strategen gewählt hat, Phanosthenes von Andros, Herakleides von Klazomenai, Apollodoros von Kyzikos. Dann mußten sie wenigstens das Bürgerrecht vorher erhalten haben; so ist es noch später mit Charidemos von Oreos geschehen. Phanosthenes ist von Ed. Meyer (Forsch. II 174) in den Andriern erkannt, über deren Aufnahme in die Bürgerschaft Andokides I 149, also im Jahre 399, klagt. Herakleides ist durch die Politie des Aristoteles 41, 3 und die Urkunde I G II ^{2} 8 bekannt geworden. Er war um 423 Gesandter nach Persien; Bürger ist er kurz nach 403 geworden. Diese beiden konnte also Sokrates erwähnen, wenn das Gespräch in seine letzten Jahre fiel.

In Apollodoros von Kyzikos wollte ich und, wie ich sehe, Bergk vor mir, einen gleichnamigen Mann finden, der ein Ehrengrab auf dem Kerameikos hatte (Pausan. 1, 29, 10). Der lebte zur Zeit Philipps. Dieser Einfall hat die Unechtheit zur Voraussetzung. Wenn sie bewiesen wäre, hätten wir einen so starken Verstoß gegen die Chronologie wie in dem Dialog Sisyphos, der den Kitharoden Stratonikos erwähnt. Vorgekommen ist also so etwas. Aber beweisen kann jener Apollodoros gar nichts. Ein gleichnamiger Verwandter konnte ja athenischer Parteigänger sein und, heimatlos geworden, in Athen Aufnahme und Beförderung finden; dort fehlte es 403 wahrhaftig an erfahrenen Offizieren. Damals ist also die auffallende Maßnahme verständlich. Dann wird man aber berechtigt sein zu sagen, daß ihre Erwähnung nicht allzu lange nachher erfolgt ist, denn sie rechnet doch damit, daß der Leser um die Personen Bescheid weiß [1]).

[1]) Wenn Platon der Verfasser ist, begreifen wir es gut. Dem Anhänger der altathenischen Partei, wie wir das Bekenntnis zur πάτριος πολιτεία im Gegensatze zu den demokratischen Neuerungen ausdeutend wohl sagen dürfen, war die Heranziehung der Ausländer ein Greuel: dann hatte man zu erwarten, daß auch ein Ion über athenische Ritter kommandierte.

Der Ion steht mit dem Symposion des Xenophon unzweifelhaft in Beziehung, und am nächsten liegt hier wie sonst, die Abhängigkeit auf Xenophons Seiten zu suchen. Wenn es nur sicher zu stellen wäre. Bei Xenophon 3, 5 rühmt sich Nikeratos, Ilias und Odyssee auswendig zu wissen; Antisthenes wirft ihm ein, das täten die Rhapsoden auch und wären doch zugestandenermaßen besonders dumme Kerle. Sokrates bestätigt damit, daß die Rhapsoden nicht wie Nikeratos bei Stesimbrotos und Anaximandros den verborgenen Sinn der homerischen Gedichte gelernt hätten. Die Dummheit der Rhapsoden konnte Xenophon ebensogut nach dem Ion verallgemeinern wie der Verfasser des Ion im Anschluß an Xenophon an einem Prachtexemplar zeigen. Ion macht aber selbst darauf Anspruch, den Homer zu erklären, besser als Metrodor, Stesimbrotos und Glaukon. Das macht einen Unterschied; das Verhältnis der Abhängigkeit ist nicht faßbar.

Nachher, 4, 6, rühmt sich Nikeratos zum Spaße, bei ihm könnte man alles lernen, Haushaltung, Redekunst usw., denn bei Homer käme das alles vor. Auch von der königlichen Kunst bestreitet er es nicht, und als Probe führt er die Regel über die Haltung des guten Wagenlenkers an, die Nestor (Ψ 335) seinem Sohne gibt, und verlangt Knoblauch zum Weine, weil ihn Nestor in der Ilias beim Frühstück hat (Λ 630). Ion berühmt sich 536 e, den Homer ganz zu verstehen; Sokrates will ihm zeigen, daß die Stellen, die von einem Handwerker handeln, der betreffende Fachmann besser verstehen muß; dafür ist ein Beleg die Stelle aus dem Ψ, die ein Wagenlenker besser beurteilen wird, und über die Bekömmlichkeit des Knoblauchs wird ein Arzt besser Bescheid wissen. Aus beiden Gedichten werden mehr Verse angeführt als von Xenophon; in dem Zitate aus dem Λ ist ein Gedächtnisfehler [1]). Unabhängig sind die Stellen nicht, dazu ist die Berührung zu nah. Wenn Xenophon später schrieb, war es begreiflich, daß er nur anführte, was ihm geeignet schien. Auch das ist gut denkbar, daß er die Widerlegung des Sokrates zu einer scherzhaften Behauptung umbog. Aber ebensogut ließ sich auf die Behauptung ihre Widerlegung bauen; wenn im Ion 538 c mehr Verse angeführt werden, so war der Verfasser doch kein Kompilator, sondern kannte seinen Homer, besser gesagt, er hatte

[1]) Ich habe Ilias und Homer 199 die Stellen aus Flüchtigkeit falsch behandelt. Das muß ich eingestehen und die Anmerkung zu streichen bitten.

ihn im Gedächtnis; daher hat er im Λ den Gedächtnisfehler begangen. So muß ich leider sagen, daß die Vergleichung der Stellen über die Abhängigkeit nicht entscheidet. Dann ist aber doch die allgemeine Wahrscheinlichkeit dafür, daß Xenophon wie sonst immer der Nehmende ist.

Eine andere Parallele aufgewiesen zu haben ist das Verdienst von Pohlenz (Aus Platons Werdezeit 188). Aischines im Alkibiades Fr. 11 c Dittmar καὶ γὰρ αἱ βάκχαι ἐπειδὰν ἔνθεοι γένωνται, ὅθεν οἱ ἄλλοι [ἐκ τῶν φρεάτων] οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι μέλι καὶ γάλα ἀρύονται. Ion 534 a ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ. Pohlenz hält zwar den Ion für später, aber aus seiner Deutung des Inhaltes heraus; die Worte scheinen ihm auch das Umgekehrte zuzulassen. Daraus entnehme ich, daß auch diese Parallele keine allgemein überzeugende Kraft hat. Im Ion ist das Wunder, daß die Bakchen im Zustande der Verzückung statt Wasser Milch und Honig aus dem Flusse schöpfen. Aischines hat im Sinne, was Euripides Bakch. 706 ff. beschreibt (vgl. auch 142), daß sie mit einem Schlage des Thyrsos der Erde Milch und Honig entlockten. Denn das dumme Glossem zu ὅθεν, das auch grammatisch unverkennbar ist, ergibt den Sinn, daß die anderen Menschen aus den Zisternen kein Wasser holen können, und die Bakchen in der Verzückung sich Milch und Honig dort suchen. Wenn also der Nachahmende eine neue Wendung gesucht hat, so ist zu erwarten, daß jede ihre Verehrer finden wird. Mir ist freilich wahrscheinlicher, daß Aischines das Bild genommen hat, mit dem er den Schluß seines schlichten Dialoges verziert, während im Ion die Begeisterung der Bakchen ein Glied einer Kette ist. Der Gott, von dem Sokrates voll ist, ist die Liebe, die seinen Ermahnungen an den Geliebten wunderbare Kraft gibt [1]); aber diese Kraft spürt man nur in der Wirkung

[1]) Xenophon, der vermutlich dem Aischines sehr viel mehr dankt, als wir erkennen können, hat die Wirkung des erotischen Enthusiasmus sehr hübsch ausgeführt. Symp. 1, 10: alle von einem Gotte erfüllten Menschen sind ἀξιοθέατοι, ἀλλ' οἱ μὲν ἐξ ἄλλων πρὸς τὸ γοργότερόν τε ὁρᾶν καὶ φοβερώτερον φθέγγεσθαι καὶ σφοδρότεροι εἶναι φέρονται, οἱ δ' ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔρωτος ἔνθεοι τά τε ὄμματα φιλοφρονεστέρως ἔχουσι καὶ τὴν φωνὴν πραιοτέραν ποιοῦνται καὶ τὰ σχήματα εἰς τὸ ἐλευθεριώτερον ἄγουσιν. Hierin in ὁρᾶν für ὁρᾶσθαι eine schöne Verbesserung meines lieben Freundes Hans Wegehaupt, der für das Vaterland den Tod eines wahren Helden gestorben ist.

auf Alkibiades, nicht in den Worten oder dem Benehmen des Sokrates, so daß das Bild nicht von Natur zugehörig erscheint.

Bauen will ich auch hierauf nicht; ich habe ja gerade hier erfahren, wie häufig ich in der Bewertung der Anklänge selbst in die Irre gegangen bin. Wie sollen wir aber zum Ziele kommen? Helfen kann dann nur die Interpretation. Aber unter welcher Voraussetzung? Daß die Frage nach dem Verfasser als offen behandelt wird? Dann werden wir das als Instanzen für die Unechtheit in die Wagschale werfen, was wir dem Platon nicht zutrauen wollen, weil wir es sonst nicht finden. Aber dann sollten wir die Gleichsetzung von ἀγαθόν und ἡδύ und die argen logischen Schnitzer des Protagoras auch als unplatonisch beanstanden. Es steht doch anders. Hier ist unter Platons Werken ein Dialog überliefert, der, wenn er von ihm ist, in seine Anfängerzeit gehören muß, der Sprache nach für diese frühe Zeit allein paßt; die historischen Anspielungen, soweit man sie kontrollieren kann, stimmen dazu, und die Stellen bei Aischines und Xenophon gestatten die Annahme ihrer Entlehnung. Das spricht für die Abfassung durch Platon. Was dieser entgegensteht, ist die Zeichnung der beiden Personen, die Mängel in der Führung des Dialoges und auch der Inhalt mancher Behauptungen des Sokrates, wenn man sie ernst nimmt. Goethe und Schleiermacher haben wirklich recht; recht haben auch die, welche bestreiten, daß der Platon, der Charmides und Lysis schreiben konnte, noch so etwas gemacht hätte; gerade die tun ihm unrecht, die den Ion in der gleichen Weise wie jene bewundern. Aber damit ist ja nur gesagt, daß der Ion ein noch unvollkommener Versuch ist, der Versuch eines Anfängers, der ein Meister werden sollte. Vom Himmel ist auch dieser Meister nicht gefallen, und wem es um den Einblick in seine Lehrzeit zu tun ist, der freut sich, wenn er hier sein Gesellenstück finden darf, in dem doch immer schon so viel steckt, daß die Chrysalide auf den künftigen Schmetterling vorausdeutet.

Es gilt nun, die Schrift überschauen, doch mag ich nicht alles wiederholen, was Schleiermacher beobachtet hat; darauf sei ausdrücklich hingewiesen. Überhaupt denke ich, die Dinge werden sich demjenigen von selbst zurechtrücken, der sich auf den richtigen Augenpunkt stellt.

Das Gespräch setzt ohne weiteres ein; das ist ganz, wie wir es erwarten. Der Rhapsode Ion kommt von den Asklepiosspielen aus dem Hieron von Epidauros, wo er gesiegt hat, und wird an den Panathenäen auftreten. Sokrates fragt, ob er von Hause kommt (wir brauchen zur Exposition, daß er aus Ephesos stammt), und hört erst jetzt, daß im Hieron auch ein musischer Agon gehalten wird. Das ganze Asklepiosfest hat niemals sehr viel bedeutet, vollends in jener frühen Zeit, in der Asklepios überhaupt erst anfing, ein allverehrter Gott zu werden. Es ist also ganz unberechtigt, wenn Br. Keil schließt, dies wäre überhaupt der erste musische Agon gewesen, und weiter, er wäre im Anschluß an die Vollendung des Tempels gestiftet. Von dem nur zu gewöhnlichen Fehlschluß zu schweigen, daß die Abfassung eines Dialoges durch die Zeit des fingierten Gespräches bestimmt würde. Von Epidauros her lernen wir gar nichts, aber für Epidauros dürfen wir vermuten, daß die Asklepien nicht gar zu lange vor den Panathenäen gefeiert wurden, wenn Ion von dem einen Feste zu dem anderen reist. Das scheint auch richtig zu sein, obwohl jetzt meist ein anderer Ansatz gilt [1]). Für den Ion ist das einerlei.

Dann leitet Sokrates die Debatte ein, indem er sich zugestehen läßt, daß der Rhapsode den Dichter, dessen Verse er vorträgt, auch verstehen muß, was Ion mit großer Bereitwilligkeit für sich beansprucht, und zwar will er es besser können als die

[1]) Nach Schol. Pind. Nem. 3, 145 fiel das Asklepiosfest neun Tage nach den Isthmien, die man in den Frühling setzt, dann also drei bis vier Monate vor die Panathenäen; aber ob die herrschende Meinung über die Isthmien für alle Jahre zutrifft, ist, wie Keil schon bemerkt hat, keineswegs außer Zweifel. Er hat die epidaurischen Monate schon fast ebenso wie Bischof in Ordnung gebracht; da ist kaum noch eine Verschiebung möglich. Nun steht in Fränkels Inschriftenband, in dem ich nachsuche, ohne mich noch weiter umzusehen, IG IV 1508 eine Urkunde, die nach den Typen und nach Fränkels Urteil höchstens aus dem Ende des 3. Jahrhunderts stammen kann, vielleicht noch etwas jünger ist. Sie enthält Strafsummen, die dem Gotte geschuldet werden, verhängt von den Agonotheten der Asklepien, wie in der zweiten geschrieben steht, also für alle gilt. In der ersten ist einem auswärtigen Bauunternehmer sein Lohn von einer Strafsumme abgezogen, und er hat einen Bürgen gestellt. Das Urteil ist auf Antrag des Agonotheten gefällt, man kann nur annehmen gleich nach dem Feste. Datiert ist es aus dem Apellaios, der dem Skirophorion entspricht. Das paßt auf das beste zum Ion.

damals angesehensten Homererklärer, die nicht Rhapsoden waren oder die wir doch nicht als solche kennen [1]), 530 d. Sokrates verzichtet auf eine Probe dieser Weisheit und stellt die zweite Frage, ob Ion auch andere Dichter erklären könne oder nur Homer. Das verneint Ion. Man kann sich nicht vorstellen, was Sokrates angefangen hätte, wenn Ion anders geantwortet hätte. Sokrates geht sofort auf diese Frage los, damit er weiter fragen kann, sobald die erwartete Antwort erfolgt ist. Er zwingt dann dem Ion das Zugeständnis ab, er müßte über die anderen Dichter auch reden können, wenn er es über Homer könnte. Trotzdem gesteht Ion, daß er allein über diesen etwas zu sagen weiß. Nun kommt Sokrates mit seiner Belehrung heraus, auf die er es mit allem abgelegt hatte, bittet um Gehör und hält seinen, von wenigen Zwischenbemerkungen unterbrochenen Vortrag, 533 d; eine übertriebene εἰρωνεία, Herabsetzung seines eigenen Wissens [2]), konsrastiert wenig glücklich mit dieser Belehrung. Ion kann keine Wissenschaft besitzen, aus der er über Homer redet, denn wer über Polygnot urteilen kann, kann es auch über alle andern Maler, und so in allen Künsten. Für die Skulptur werden dabei seltsamerweise Daidalos und Epeios genannt, daneben der Samier Theodoros. Den Daidalos mochte Sokrates bevorzugen, wie er im Menon 97 e die δαιδάλεια rühmt; er nennt ihn seinen Vorfahren Euthyph. 11 c [3]), aber den Erbauer des hölzernen Pferdes, über das niemand mehr ein Kunsturteil abgeben kann, nennt er hier unbedacht, auch wenn er dem Rhapsoden aus Homer geläufig ist, und auch Theodoros befremdet in der Zeit des Pheidias. Aber es werden auch für das Flötenspiel Olympos (dessen Weisen allerdings im Gottesdienst dauernd gespielt werden), für das Lautenspiel der rein mythische Thamyras, für die Kitharodie Orpheus, ihr Erfinder nach Timotheos, für die Rhapsodie der

[1]) Ion will sich einen Kranz von den Ὁμηρίδαι verdienen. Daß das nur das Geschlecht meinen kann, während sie im Phaidr. 252 b und im Staate 599 e die Rhapsoden sind, habe ich früher angemerkt. Der Unterschied ist klar; aber nach dreißig Jahren durfte Platon anders reden.

[2]) Das interessante Glossem ἀληθῆ λέγω 532 d habe ich Herm. 44, 458 ausgeschieden.

[3]) Der Verfasser des größeren Hippias 282 a sagt, die Künstler meinten, jetzt würde sich Daidalos blamieren, wenn er solche Statuen machte. Das klingt nicht platonisch.

Phemios der Odyssee genannt [1]), also immer die ältesten, die wohl besonders vollkommen sein sollen, ohne Rücksicht darauf, ob man noch etwas von ihnen hat. Wie es mit Ion steht, erläutert dann das in der Tat schöne Bild vom Magneten [2]), an dem eine ganze Kette eiserner Ringe hängt, weil er ihnen seine Anziehungskraft mitteilt. So geht der Geist der Muse auf den Dichter, durch diesen auf den Rhapsoden, durch den wieder auf den Hörer über, als eine fremde Kraft, die sie benimmt. Ich muß die Stelle hersetzen, weil der Text mehrfach Nachhilfe verlangt; wie er bei Burnet steht, läßt er sich gar nicht konstruieren. Die Vergleichungen überstürzen sich: hier spürt man, hier allein, aber auch kräftig, platonischen Geist.

533 e οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ
τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλος [3]) ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρ-
τᾶται. πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ
οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα
534 a ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ
ἀγαθοὶ ὡσαύτως. ὥσπερ ⟨γὰρ⟩ οἱ κῦρυβαντιῶντες οὐκ

[1]) 533 b οὐδ' ἐν αὐλήσει γε . . . οὐδ' ἐν ῥαψωιδίαι οὐδεπώποτ' εἶδες ἄνδρα ὅστις περὶ μὲν Ὀλύμπου δεινός ἐστιν ἐξηγεῖσθαι . . . ἢ περὶ Φημίου τοῦ Ἰθακησίου ῥαψωιδοῦ, περὶ δὲ Ἴωνος τοῦ Ἐφεσίου ἀπορεῖ. Das ist sehr kurz gesagt, denn zum Urteil über Ion den Rhapsoden ist der Kenner der Auletik nicht befähigt. Es sind also die Pendants zu den drei ersten Künstlern ausgelassen. Eben darum ist bei Phemios der Zusatz gemacht, der ihn als Fachgenossen Ions kennzeichnet: hier durfte ῥαψωιδοῦ nicht fehlen; hinter Ἴωνος setzt es F mit Unrecht zu. Der lässige Ausdruck ist verzeihlich, aber auch nicht mehr.

[2]) Der Magnet heißt wegen seiner Kraft Ἡρακλεία λίθος wie die νόσος; so auch Tim. 80 c. Auffallenderweise steht 535 e Ἡρακλεῶτις, ein Fehler, der erst bei Späteren wiederkehrt und die Fabel erzeugt hat, das magnetische Gebiet heiße Herakleia, oder der Stein heiße nach einer lydischen so benannten Stadt. Auch sonst ist die Verwechslung nicht unerhört. Ob man sie bei Platon ertragen muß?

[3]) ἄλλος hat Stobaeus erhalten, ἄλλων unsere Handschriften. Er hat auch zwei Zeilen vorher richtig εἴρεται für ἀνήρτηται, das an das folgende ἐξαρτᾶται angeglichen ist. ὁρμαθός ist *series*, dazu paßt εἴρεται, ein Ring hängt am anderen, und so sind die Dichter, die von den Musen begeistert werden, selbst zwar kein ὁρμαθός, aber daß die vielen anderen, die weiter von ihnen abhängen, als ἄλλος ὁρμαθός bezeichnet werden, entspricht dem bekannten Gebrauch von ἄλλος. ἄλλων ist dem vorigen Genetiv angeglichen; ἄλλος steht, um die Genetive zu trennen.

ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐμβῶσιν [1]) εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, βακχεύουσι, καὶ [κατεχόμενοι] ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι·
534 b λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς [οἱ ποιηταὶ] [2]) ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιρρύτων ἢ [3]) ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν, ὥσπερ αἱ μέλιτται καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι· καὶ ἀληθῆ λέγουσι, κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν [4]), καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ· ἕως δ' ἄν τουτὶ ἔχῃ τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπός ἐστιν καὶ χρησμωιδεῖν. ἅτε οὖν οὐ τέχνῃ ποιοῦντες, καὶ πολλὰ λέγοντες καὶ καλὰ περὶ τῶν πραγμάτων ὥσπερ σὺ περὶ Ὁμήρου [5]), ἀλλὰ θείαι μοῖραι, τοῦτο μόνον οἷός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς, ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὥρμησεν, ὃ μὲν διθυράμβους ὃ δὲ ἐγκώμια ὃ δὲ ὑπορχήματα ὃ δὲ ἔπη ὃ δὲ ἰάμβους, τὰ δ' ἄλλα φαῦλος αὐτῶν ἕκαστός ἐστιν.

---

[1]) ἐμβαίνειν vom Eintreten, Eingehen in den Zustand des ἔνθεος. Eurip. Bakch. 466 Διόνυσος ἡμᾶς εἰσέβησε; die τελεταί gehen vorher. Es ist *initiare*, ursprünglich eintreten, einführen in den Ort, dann in die Region, die vorher ἄβατος war.

[2]) Der Zusatz wird dadurch gerichtet, daß nur von den μελοποιοί die Rede ist. Es folgen Anspielungen auf bestimmte lyrische Verse aus mehreren Gedichten, für uns nicht nachweisbar, als adespota zu führen.

[3]) ἤ unentbehrlich, nur durch Stobaeus erhalten. Denn aus den Quellen, die von Honig fließen, schöpfen die Dichter, nicht die Bienen den Honig ihres Sanges, von dem Pindar so oft redet; die Bienen holen sich aus den Gärten und Auen der Musen das, was sie zu Honig verarbeiten. Simonides in dem Gedichte, das ich Sitz.-Ber. 1908, 340 behandelt habe, Euripides Hippol. 77. An δρέπεσθαι wird nicht Anstoß nehmen, wer Pindars Gebrauch vergleicht.

[4]) Die Biene ist ἱερά, Pindar im Gedicht auf Theoxenos, Fr. 123. So ist es der Dichter, weil er ein ἱερὸν πνεῦμα hat, Demokrit B 18.

[5]) Was ich zwischen Kommata gestellt habe, ist ein Einschub, den man als solchen durch anderen Sprachton kennzeichnen muß; hergehört nur das Dichten, ποιεῖν; das Reden über schöne Dinge ist nur wegen des Ion eingefügt, der den Homer erklären kann; die Dichter, das Subjekt, geht es eigentlich gar nicht an.

Es wird dann noch gesagt, daß die Menschen eben daran, daß die Propheten die Besinnung verlieren, erkennen sollen, es spräche der Gott durch sie; und daraus, daß der schönste Päan von Tynnichos wäre, dem geringsten Dichter, der weiter nichts gemacht hätte [1]), wird abgeleitet, daß der Dichter nur ein Dolmetsch der Gottheit ist.

Weiter muß bewiesen werden, daß auch der Rhapsode bei der Ausübung seiner Kunst in Ekstase ist und der Zuhörer ebenso. Das bestätigt Ion aus seiner eigenen Erfahrung, auch für das Publikum. Wie sich das verhält, beobachtet der Virtuose trotz seiner Ekstase; wird der Schauspieler auch heute beobachten, wenn ihm bei der Rede vom rauhen Pyrrhus die Tränen im Auge stehen. Von dem Beifall des Publikums hängt ja die Höhe seiner Einnahme ab. Das wird 535 e in einer fein zugespitzten Antithese ausgesprochen. Sokrates setzt zusammenfassend dem Ion auseinander, daß er οὐ τέχνηι ἀλλὰ θείαι μοίραι Ὁμήρου δεινὸς ἐπαινέτης [2]) ist. Das geht für die Erklärung Homers nicht leicht; er soll durch das Anhören der Verse auch dazu bezaubert werden, gleich als ob er sie jedesmal vorgesagt bekäme, wenn er einen Vortrag über Homer im Stile des Metrodoros hielte. Ion will auch noch nicht zugeben, daß er über Homer ohne τέχνη, Sachkunde, in Ekstase rede. Daher wird ihm mit vielen Beispielen gezeigt, daß über die Stellen, in denen Homer von Künsten oder Handwerken redet, immer der betreffende Fachmann besser urteilen kann als der Rhapsode. Als ihm das immer noch nicht eingehen will, schilt Sokrates ziemlich grob auf seine Vergeßlichkeit, 539 e. In die Enge getrieben, erklärt er das wenigstens am besten zu beurteilen, was sich für Mann oder Weib, Herrn

[1]) Es scheint, daß der Name „Kleinchen" lächerlich klang und die herabsetzende Beurteilung des verschollenen Dichters erzeugt hatte. Den Päan des Tynnichos erwähnt noch Theophrast in einem Apophthegma des Aischylos, S. 16, 46 in meinem Anhange seiner Vita.

[2]) Ὁμήρου ἐπαινέτης, das hier 536 d und als letztes Wort des Dialoges steht, von Ion an der ersten Stelle mit Ὅμηρον ἐπαινῶ aufgenommen wird, bezeichnet den, der zu Ehren Homers redet, seine Sache führt, auf ihn schwört. Es ist ein recht platonisches Wort. Noch der Kreter der Gesetze ist Διὸς ἐπαινέτης 633 a. Ich habe diesen Gebrauch verkannt, als ich über Ps.-Plutarch Inst. Lakon. 238 c handelte (Timotheos 72). Der Kompilator wird das Wort aus einer Stelle Plutarchs herübergenommen haben, dem er so viel verdankt.

oder Diener zu sagen schickt. Aber Sokrates meint, wie ein Steuermann im Sturm zu der Mannschaft zu reden hat, wisse der Steuermann besser, und so weiter. Am Ende wird das Ganze zu einer Farce: Ion, der überzeugt ist, daß er beurteilen kann, wie ein Feldherr zu seinem Heere zu reden hat, läßt sich davon nicht abbringen, bejaht nun die verhängnisvolle Frage, ob er die Feldherrnkunst besäße, und scheut sich vor keiner Konsequenz, so daß er schließlich bis zu der Behauptung kommt, es läge vielleicht nur daran, daß Ephesos unter Athen steht, wenn noch niemand von seiner Feldherrnkunst Gebrauch gemacht hat. Sokrates spielt noch ein wenig mit ihm und sagt dann abbrechend (ἀλλὰ γάρ 541 e), er drehe und wende sich wie Proteus (eine dem Platon geläufige Vergleichung, Euthyphr. 15 d, Euthyd. 288 b) und liefere doch nicht den Beweis, aus Wissenschaft (τέχνη) über Homer gut reden zu können. Das wäre ein Unrecht, wenn er wirklich die Wissenschaft besäße, die ihm Sokrates abstreitet; dafür bietet er ihm an, sich als θεῖος zu betrachten; so wird ihm zu Gefallen das ἔνθεος gesteigert. Nun gibt Ion sich zufrieden.

Was ist das Ganze? Zunächst nichts anderes, als was Goethe darin gesehen hat: Ion soll sich blamieren, wie sich die Sophisten im Protagoras und Hippias blamieren. Auf die Person wird es hier weniger ankommen als auf die Rhapsoden, deren Vertreter er ist; aber wir können auch nicht beurteilen, welche Stellung Ion seinerzeit einnahm, da wir nur hier von ihm hören. Virtuosen werden rasch vergessen, aber ihr Eintagsruhm kann groß sein. Immer aber vertritt er seinen Stand, einschließlich der Homererklärung. Xenophon hat es richtig aufgefaßt, wenn er alle Rhapsoden als anerkannte Dummköpfe bezeichnet. Zuzugeben ist, daß die Zeichnung sehr grell ist: daß Ion sich als geborenen Feldherrn fühlt, ist eine Charakteristik, die Goethe mit Recht aristophanisch nennt. Dabei bekommen wir von den schönen Reden, die Ion besser als Metrodor und Stesimbrotos über Homer halten kann, gar keine Probe, werden uns aber auch nicht nach dieser Weisheit sehnen.

Sokrates ist hier ein ganz anderer, als wie wir ihn kennen, als er nach seiner Selbstschilderung in der Apologie sein muß; ich meine nicht seine ziemlich grobe Manier, die zu der übertriebenen Selbstverkleinerung an der einen Stelle schlecht stimmt,

sondern daß er doziert wie nur ein Sophist. Das ist es, was mich so lange den Dialog für unplatonisch halten ließ. Wer sich seinen ersten Teil überlegt, muß bemerken, daß der Gedankengang als ein geschlossenes Ganzes konzipiert war. Der Rhapsode will den Homer verstehen und erläutern; dabei versteht er von anderer Poesie nichts und beansprucht es auch nicht. Dann kann er unmöglich ein wirkliches Urteil über Poesie haben, und wenn sein Vortrag den Sinn und die Schönheit der homerischen Gedichte so vollkommen zum Ausdruck bringt, daß sie erst durch ihn auf die Zuhörer ihre volle Wirkung tun, so geschieht das, weil der Geist Homers über ihn kommt und sich so auch den Hörern mitteilt. Es ist ein unbewußtes Können, und das gilt auch von dem Dichter selbst. Weil diese Gedankenfolge als solche dem Schriftsteller feststand, ist ihre Auflösung in das Gespräch nicht recht gelungen, und daher ward Sokrates zum Lehrer statt zum Frager. Schon im Hippias und Laches hat Platon die Kunst beherrscht, die ihm hier fehlt. Darum braucht hier kein anderer zu uns zu reden, aber wenn es Platon ist, ist es der Anfänger Platon.

Was er sagen will, geht den Rhapsoden weniger an als den Dichter, bei dem er auch viel länger verweilt. Für den Dichter ist es viel wesentlicher, daß er nicht auf Grund eines Wissens, einer bewußten Kunst schafft. Da ist anzuerkennen, daß Sokrates in der Apologie 22 d als Ergebnis seiner Prüfung der Dichter angibt, sie wissen über ihre Werke nicht Rede zu stehen und verraten dadurch, daß sie durch Begabung (φύσει) und im Enthusiasmus wie die Seher dichten. Die Lehre hat also der junge Platon von Sokrates übernommen. Aber jetzt ist ihm wie dem Sokrates nur wichtig, was daran negativ ist, daß den Dichtern, den Lehrern des Volkes, das Wissen fehlt. Er wird lange brauchen, bis er auch den Vorzug in dem unbewußten Schaffen anerkennt, im Phaidros, wo er seine eigene Dichtung als solche schätzen gelernt hat, da sie ihm allein ermöglicht, auch das auszusprechen, was er wissenschaftlich nicht fassen kann, und was ihm doch das Entscheidende ist. Aischines hat sich an die Gedanken des Ion gehalten, um zu erläutern, wie Sokrates, der doch auf kein Wissen Anspruch erhebt und erheben kann, den Alkibiades mit seinen Mahnreden im tiefsten zu treffen vermag; was ihn befähigt, ist die Begeisterung durch

die Liebe. Das ist hübsch, aber es ist keine Philosophie. Am wenigsten hat Aischines und der Platon des Ion mit der Lehre des Menon zu tun, daß die erfolgreichen Staatsmänner θεῖαι μοῖραι das Richtige treffen. Da ist zwar der Gegensatz zu dem wirklichen Wissen derselbe, aber beides ist vertieft, weil Platon inzwischen Philosoph geworden ist. Wissen muß durch logisches, wissenschaftliches Denken erlangt werden; mit einer τέχνη ist es nicht getan. Und was jene Staatsmänner besaßen, war ἀληθὴς δόξα, die im Effekt dasselbe erreicht wie die ἐπιστήμη; man ist ihrer nur nicht Herr, weil sie eben doch nur ein Meinen ist, und insofern hat eine θεία μοῖρα, wem das richtige Meinen zuteil wird. Es ist sehr bezeichnend, daß der Phaidros, der die Poesie als ein unbewußtes Schaffen zu betrachten lehrt, dem Tragiker die Beherrschung seiner Kunstmittel zugesteht (268 d): soweit sie τέχνη ist, ist sie auch lehrbar, ist sie auch bewußt.

Wir hören an dieser Stelle des Phaidros, wie dem Rhetor, der es versteht, wie man rührend und drohend und schreckend reden kann, vorgehalten wird, die Tragödie wäre eine σύστασις τούτων πρέπουσα ἀλλήλοις τε καὶ τῶι ὅλωι συνισταμένη. Da fällt das Wort πρέπον, das in der Stilistik später eine große Rolle spielt; die Negation ἀπρεπές gehört dazu. Aristoteles Rhet. 3, 1404 b, 4, Cicero, Orator 70, der das πρέπον mit *decorum* übersetzt; beim auctor ad Herennium heißt es *conveniens* und kommt oft genug vor; Dionysios π. συνθ. ὀν. 20; die Dichterscholien, soweit sie solche Kritik enthalten, erwähnen oft das πρέπον und ἀπρεπές. Im großen Hippias 290 c wird die Abhängigkeit des Schönen vom πρέπον gezeigt. Es ist also unbestreitbar, daß Ion einen ganz triftigen Einwand macht, wenn er 540 b sagt, er könne beurteilen ἃ πρέπει ἀνδρὶ εἰπεῖν usw. Es ist ein Sophisma, nichts weiter, wenn Sokrates behauptet, der Steuermann verstünde besser als der Homeriker, was man beim Sturm der Mannschaft zu sagen hat. Wenn das vom Inhalte gelten mag, von der Form gewiß nicht, und ein Urteil über das, was Homer in solchem Falle einen Steuermann sagen läßt, ein Urteil über die μίμησις, die der Verfasser des Ion noch gar nicht kennt, hat der Steuermann vollends nicht. Goethe hat sich über diese Vergewaltigung der Kunst mit Fug und Recht entrüstet; er führt das hübsche Beispiel an, daß die Sachverständigen sich entrüsten, wenn auf einem geschnittenen Steine (auch in der großen Skulptur) ein Vier-

gespann ohne sichtbares Riemenzeug den Wagen zieht, was doch künstlerisch berechtigt, also πρέπον ist. Aber wenn Platon den Einwand machen läßt, so ist ihm seine Bedeutung nicht entgangen. Er darf ihn nur nicht verfolgen lassen, sonst bricht der Bau seines Dialoges zusammen. Daher der Gewaltstreich, daß Ion das große Wort spricht: „Mir scheint Rhapsodenkunst und Feldherrnkunst dasselbe zu sein.“ Damit erreicht die Selbstgefälligkeit des Gecken, den er blamieren will, den Gipfel, erreicht die Komödie ihren Höhepunkt und ihren Abschluß. Aber es ist auch ein Schluß wie in der Komödie: dieser Held der Homererklärung wird uns freilich nichts zu sagen haben, und Sokrates hat es erreicht, daß der große Hans ganz klein geworden ist. Aber die Behauptung des Sokrates ist darum nicht besser begründet als die, welche Hippias am Ende zugeben muß. Dem Verfasser ist das in beiden Dialogen gleich bewußt; es ist nur im Hippias sehr viel einleuchtender als hier, weil niemand die grobe Unsittlichkeit ernst nehmen kann. Geglaubt kann Platon ebensowenig haben, daß die Begeisterung, welche der Rezitator aus den Versen empfängt, die er hersagt, auch den Gelehrten überkommt, der sie erläutern will. Und er hat auch nicht geglaubt, daß ein Meister des Kunstschmiedens die homerische Schildbeschreibung besser zu beurteilen verstünde als ein Leser, wie er selbst einer war. Es ist ein Scheinresultat, das er mit einer Unterscheidung der Künste erzwingt, 538 a, die ihm ja auch sonst geläufig ist, z. B. Staat 346 a.

Wenn der Ion in seinem letzten Teile die ernsthaft gemeinte Lehre seines Verfassers gibt, so verficht dieser einen Unsinn, und verficht ihn schlecht. Dann ist es auch der junge Platon nicht. Wenn das Ganze auf die Blamage des Ion hinausläuft, und dieser Zweck auch mit groben Sophismen erreicht wird, so ist der Ion freilich kein philosophischer Dialog; er ist eine Satire; kein Name trifft besser zu. Die polemische Absicht hat er mit Hippias und Protagoras gemein; da wird ihm der eitle Rhapsode auch an den Panathenäen begegnet sein, so daß die persönliche Polemik dieselbe wie im Hippias ist. Die Kunst ist freilich noch viel unreifer, und der Sokrates ist noch ein ganz anderer, als er seit der Apologie bei Platon ist. Aber über die Poesie hat Platon, der sich doch selbst in ihr versucht hatte, so zu urteilen gelernt, wie es Sokrates in der Apologie tut; mit den Lyrikern weiß er gut Bescheid, verwertet wohl auch, was ihn die Selbstbeobachtung gelehrt hat;

er hat eben erst seine Tragödien verbrannt, und die frische Begeisterung für das, was er bei Sokrates lernt, macht ihn ungerecht gegen das eben verlassene Ideal. Und der Widerwille gegen die Homererklärung, wie sie von den Rhapsoden und den Allegorikern geübt ward, die er nennt, wird wohl auch auf eigener Erfahrung beruhen. Er hat sich von diesem Felde zeitlebens ferngehalten [1]).

[1]) Er lehnt die Belehrung über die anstößigen Göttergeschichten ab, die Euthyphron 6 a erteilen will, und spottet über die Deutungen der Μοῦσα λίγεια, Phaidr. 237 a. Im Staate 378 d läßt er daher nicht zu θεομαχίας οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν.

4. Wahrheit und Dichtung

in

Apologie, Kriton, Phaidon.

Es ist eine starke Zumutung, zu glauben, daß der Zettel, auf dem Meletos die γραφή bei dem Könige eingereicht hatte, fünfhundert Jahre später im Metroon erhalten war, wo ihn Favorin (Diogenes 2, 10) gesehen haben will. Wenn er das Autograph des Meletos im Aktenschranke des Archivs vorgezeigt erhielt, so werden wir darin nur die Geschicklichkeit erkennen, die der gläubigen Neugier der Fremden die kostbare Reliquie vorzuweisen wußte, auch dem Kelten Favorin, der hier seine theoretische Skepsis vergaß. Der Sophist konnte aber auch ein θεασάμενος οἶδα mit dem Gewissen des Pausanias niederschreiben. Im übrigen ist es einerlei; der Wortlaut der γραφή stimmt ja zu Xenophon und Platon; was er mehr enthält, ist durchaus in der Ordnung, ließ sich aber jederzeit leicht beschaffen. Es ist ja nur ein Zufall, daß wir den Vatersnamen des Meletos in dem Scholion der Apologie nicht mehr lesen, das aus einem guten Lexikon von κωμωιδούμενοι stammt. Es ist wertvoll, daß der Vater auch Meletos hieß, denn so schließen wir, daß sie beide Tragiker waren, und die chronologische Schwierigkeit schwindet, daß Meletos der Ankläger ein junger Mann war, und Aristophanes schon über 20 Jahre früher in den Γεωργοί einen Tragiker Meletos verspottet hat [1]). Auch der Meletos, von dem Aristophanes in den Fröschen lockere Lieder erwähnt, wird in die Familie gehören, wohl der Vater sein. Die Ödipodie gehört dem Ankläger, denn die Störche des Aristophanes, die sie

[1]) Über die Träger dieses Namens handelt die gute Dissertation von Begodt *de orat.* κατ' Ἀνδοκίδου, Münster 1914, 39 ff.

erwähnten[1]), werden durch den Rhetor Neokleides (Schol. Plut. 665) in diese Zeit verwiesen, und es scheint doch, als wäre es nicht aus den Fingern gesogen, daß der vierzehnte Sokratikerbrief den Meletos „wie in der Tragödie den Menoikeus φιλόπολις spielen" läßt[2]): diese Rolle des Menoikeus hatte Euripides erst in den Phönissen geschaffen.

Über Anytos wird passender bei dem Menon gehandelt.

Lykon wird von den Sokratikern ganz auffällig geschont; Platon nennt ihn einen Staatsmann[3]), das ist alles, und nur auf dem Scholion zur Apologie 23 e beruht seine Gleichsetzung mit dem Vater des Athleten Autolykos, der 422 der Geliebte des Kallias bei Xenophon ist, damals von Eupolis samt seinen Eltern scharf angegriffen und 404 von den Dreißig beseitigt wird. Daß Lykon in der Tat diese Person ist, folgt aus seiner Verteidigung durch Xenophon, denn es ist öfter bemerkt, daß es auf ihn und seine Anklage des Sokrates geht, wenn Xenophon Kyrop. III 1, 38 von Tigranes erzählt, der einen weisen Mann töten läßt, weil er ihm die Liebe seines Sohnes entzieht. Im Symposion läßt Xenophon den Lykon seinem Sohne den Sokrates besonders empfehlen. Er hat den Tod des Autolykos in Athen erlebt und scheint die Familie gekannt zu haben. Hiernach hätte Lykon also später einen Groll gegen Sokrates gefaßt, den er nach dem Tode seines Sohnes zum Austrage brachte. Er war schwerlich aus einem altangesehenen Hause, da Eupolis seine bürgerliche Geburt anfocht, und das Scholion sagt Ἴων τὸ γένος.

[1]) Schol. Apol. 18 b ὧι ἔτει οἱ Πελαργοὶ ἐδιδάσκοντο καὶ ὁ Μέλητος Οἰδιπόδειαν καθῆκεν (ἔθηκαν codd.), ὡς Ἀριστοτέλης Διδασκαλίαις.

[2]) S. 619 Herch. ὥσπερ ἐν τραγωιδίαι ὑπεκρίνατο Μενοικέα τὸν φιλόπολιν (φιλόσοφον codd.) ἀφ' οὗ ἠγανάκτει ὡς ἡ πόλις ἀδικοῖτο † ὑπὸ τούτων ἡ αὐτή. Die eine Korruptel kann ich heben; φιλόσοφον ist Unsinn, was verlangt wird, zeigt der Nachsatz, die Verbesserung liefert Platon 24 b πρὸς Μέλητον τὸν ἀγαθὸν καὶ φιλόπολιν, ὡς φησι. Vor dem Kreuz kann der Satz zu Ende sein; ὑπὸ schließt zwar gut an, aber τούτων hat keine Beziehung, ἡ αὐτή auch dann nicht, wenn ἡ entfernt wird. Der Text des ganzen Briefes ist zerrissen und lückenhaft.

[3]) Da Lykon die ῥήτορες vertritt, kann Anytos, Apol. 23 c, unmöglich ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν auftreten, sondern die Politiker sind aus dem Menon eingeschwärzt, wie Cobet und Schanz gesehen haben. Daß die Interpolation älter ist als die Urquelle von Diogenes 2, 40 ist wichtig für die Textgeschichte, aber für den echten Text ohne Belang; es ist ja eine Korrektur auf Grund des Menon.

Die Zeit der delischen Theorie hat Robert, Herm. 21, 161 auf den Anthesterion bestimmt; auch eine Stelle des Phaidon 80 c hat er erst verständlich gemacht, wo es heißt, daß eine Leiche ἐν τοιαύτῃ ὥραι καὶ πάνυ μάλα eine Zeit ihre Gestalt bewahrt, was nur im Februar, nicht im Mai möglich ist, auf dessen Thargelien man trotz Robert noch immer den Tod des Sokrates verlegt. Das Fest, an dem Apollon aus Lykien nach Delos kommt, kann nur den ersten Anfang des Frühlings angehen, deckt sich also mit den Anthesterien, mag auch der Monatstag nicht genau zusammengefallen sein, ganz abgesehen von den Schwankungen der verschiedenen Kalender. Wenn man dann mit Thukydides das Blumenfest als ein altionisches anerkennt, so kommt man zu einem weiteren Schlusse. In Athen ist der fremde Dionysos in dieses alte Fest eingedrungen, das einerseits den Toten galt, andererseits dem Erwachen der Natur, was gut zusammen geht. Es ist kein Wunder, daß Dionysos Zutritt fand, denn sein Erscheinen auf Erden ist ja im Grunde das Erwachen des neuen Lebens [1]). In Delos ist das nicht geschehen; da ist dafür ein anderer fremder Herr, Apollon der Lykier, vor dem die Anthesterien ganz zurückgetreten sind. Aber im Grunde ist seine Heimkehr von der Winterreise auch nichts anderes als das Kommen des Frühlings. Man wird nur für Delos zurzeit unbestimmt lassen müssen, ob die Hellenen mit ihren Anthesterien nicht vielmehr sich dem auf Delos bereits bestehenden fremden Apollonkulte unterworfen haben; des Dionysos haben sie sich erwehrt. Es ist wichtig hier zu erkennen, daß das einfache religiöse Gefühl, das sich auf das Naturleben stützt, bei Hellenen, Phrygern, Thrakern und Kleinasiaten dasselbe ist und ein Fest des Vorfrühlings erzeugt, aber die Exponenten der Gefühle, die göttlichen Herren des Festes, sind verschieden und können sich demnach vertragen oder befehden.

Das Stimmenverhältnis bei der Verurteilung, 280 (genau 281) zu 220, ist aus Platon 36 a richtig erschlossen; bei Diogenes 2, 41 steht κατεδικάσθη διακοσίαις ὀγδοήκοντα μιᾶι, ⟨ξα'⟩ πλείοσι ψήφοις τῶν ἀπολυουσῶν. Aber wer so rechnete, kannte die gesetzliche Zahl der Richter und berichtigte Platons runde Rechnung.

[1]) Zum Ἀνθιστήρ ist Dionysos geradezu auf Thera geworden, IG XII 3, 329, 1.

Für die wirkliche Rede des Sokrates und den Verlauf des Prozesses haben wir kein Material außer Platon, denn die xenophontische Apologie fällt weg, auch wenn die Leute recht haben, die Xenophon mit ihr belasten. Denn ich verzichte auf eine jede Verständigung, wenn ihre Abhängigkeit von Apologie und Phaidon bezweifelt wird. Die Berufung auf Hermogenes kann angesichts von Memorabilien IV sowieso nicht für mehr als Einkleidung gelten; sie beweist ebenso wie der Stil, daß die Schrift xenophontisch sein will, nicht daß sie es ist.

Über Platons Apologie hat Bruns sehr viel Feines gesagt, was ich von Schanz nicht sagen möchte. Indessen muß ich mein Urteil ganz unabhängig vortragen; Bruns verdient für alle Zeiten als Interpret der Rede nachgelesen zu werden. Rein fiktiv ist die dritte Rede; das liegt auf der Hand. Tatsache ist am Schluß der zweiten der Antrag auf eine Geldbuße samt den Namen der Leute, die sie zahlen wollen, und ihren Bürgen. Da hat Platon also auf das Tatsächliche Wert gelegt; er selbst steht als Zahlender an erster Stelle. So wie er die Rede gestaltet hat, klappt dieser Antrag nach, etwas disharmonisch zu dem überlegenen, fast höhnischen Tone der Rede. Diese Stilisierung ist also platonisch; aber sie ruht doch auf sokratischem Grunde. Denn er hat so gesprochen, daß eine große Anzahl von Richtern, die für nichtschuldig gestimmt hatten, nun für das höchste Strafmaß stimmten. Dazu konnte sie nur die Haltung des Angeklagten veranlassen, nicht seine Erklärung der Zahlungsunfähigkeit und das Angebot der Freunde. Daher zweifle ich nicht, daß Sokrates, wenn auch in minder hochmütigem und verletzendem Tone, von der σίτησις ἐν πρυτανείωι geredet hat; das ist ein so singulärer Einfall, daß er sich dem Gedächtnis unauslöschlich einprägen mußte. Wenn er nicht von Sokrates ausgesprochen war, konnte er ihm kurze Zeit nach der Verhandlung kaum in den Mund gelegt werden, ohne schädlich zu wirken.

Daß die eigentliche Verteidigung stilistisch und überhaupt in der Ausführung platonisch ist und gar nichts anderes beansprucht, ist selbstverständlich. Für das Publikum ist Platons Apologie nicht sokratischer als die des Lysias. Denn sie ist ja nicht als Werk des Sokrates erschienen, wie Antiphon und Andokides ihre Selbstverteidigungen herausgaben. Ebensowenig war Platon ein Logograph, wie Lysias für Mantitheos geschrieben

hatte. Aber wenn Platon das Gedächtnis des Sokrates retten, den Urteilsspruch als ungerecht erweisen wollte, mußte er damit rechnen, daß die Richter das Buch lasen, die anderen Sokratesschüler auch. Da war er gehalten, die Gedanken wenigstens zugrunde zu legen, die Sokrates wirklich ausgesprochen hatte, und er mußte sorgfältig vermeiden, was Sokrates gar nicht hätte sagen können.

Zu einer Gerichtsrede gehören Zeugenaussagen; sie fehlen nicht, 21 a für das besonders wichtige delphische Orakel, 32 d für die Verhaftung des Leon. Gleicher Art ist die Aufzählung vieler anwesender Personen, die bezeugen können, daß der Unterricht des Sokrates ihren Verwandten nichts geschadet hat, 33 e. Dies sind feste Punkte für die Rede des Sokrates. Ebenso die Anführung aus der Rede des Anytos, 29 c.

In der Form stößt man sich am meisten an dem eingelegten Dialoge mit Meletos; aber daß so etwas möglich war, zeigt neben den Eumeniden die Eratosthenesrede des Lysias. Die überlegene Grobheit, mit der Meletos behandelt wird, ist hier dieselbe wie in der ganzen Rede; sie werden wir auf Platons Rechnung setzen. Inhaltlich kommt hier das Sophisma heraus, durch das Sokrates sein Daimonion mit den Dämonen gleichsetzt, diese als Kinder der Götter bezeichnet, so daß er, weil er an sein Daimonion glaubt, seinen Glauben an die Staatsgötter bewiesen haben will. Das ist ein Sophisma, das nur scherzhaft genommen werden kann. Stammt das von Sokrates oder Platon? In der Anklage ist auf das Daimonion ausdrücklich Bezug genommen, in der Verteidigung nur hier, denn die Erklärung, wie das Daimonion wirkt, 40 a, steht erst in der dritten Rede. Übergehen konnte Sokrates diesen Punkt nicht; wenn es also nur hier geschieht, so daß das Einführen von καινὰ δαιμόνια an sich zugestanden wird, aber als unwesentlich behandelt, so deckt ein Witz, den die Richter belachen, einen schwachen Punkt. Hat Platon damit das ersetzt, was Sokrates gesagt hatte, oder fassen wir hier nicht vielmehr einen Nachhall des Tones, in welchem dieser wirklich sprach, recht sokratisch, nicht aus der sittlichen Würde und dem überlegenen Tugendgefühle heraus, das für den platonischen Sokrates die gegebene Tonart war, darum, weil er nach dem Ausgange des Prozesses schrieb, sondern mit derselben Geschicklichkeit in der Verteidigung, die wir ihn oft im Angriffe auf einen weniger gewandten Gegner ausübend finden.

Das Gespräch mit Meletos, das Mittelstück der Rede, bildet die Widerlegung der Anklageschrift; sie ist so kurz abgetan, wie es Sokrates schwerlich vor den Richtern tun konnte, zumal er eigentlich nur den einen Gegner abfertigt. Wenn Platon sich damit begnügte, so ist das ein Zeichen seiner freien Bewegung; aber es liegt nahe, daß er sich in dem, was er gab, gerade hier von den Gedanken des Sokrates nicht entfernte.

Das erzeugt den Verdacht, daß der erste Teil, der Hauptteil, dem Platon angehört, und die Zurückführung der Verurteilung auf die seit Jahrzehnten gegen Sokrates erregte feindselige Stimmung, also die richtige Bewertung der eigentlichen Gründe, gehört ihm sicherlich. Aber für das Orakel wird ein Zeuge aufgerufen, und das Orakel, das den Sokrates zu seiner ganzen Lebensführung berechtigt, also seine Anklage verschuldet, hält so ziemlich die ganze Rede zusammen. Wie sollen wir das beurteilen? Vor allen Dingen hat Chairephon tatsächlich in Delphi gefragt „Ist jemand weiser als Sokrates?", und der Gott hat nein geantwortet. Das wird uns als bezeugte Tatsache angegeben, das sind wir gehalten zu glauben. Chairephon gehört zu Sokrates als nächster Schüler schon 423; schon damals konnte er also in Delphi gewesen sein, ja er mußte es, wenn er sich bei dem Gotte Rats erholte, weil er noch schwankte, ob Sokrates der rechte Lehrer wäre. Mich dünkt das wahrscheinlicher, als daß seine Begeisterung nur eine göttliche Bestätigung suchte. Sollen wir nun so schließen: wenn der Gott den Sokrates für den Weisesten erklärte, so wußten die delphischen Priester von ihm; wissen konnten sie nur, weil er seine öffentliche Wirksamkeit schon mit Erfolg geübt hatte: also wird in der Apologie das Verhältnis von Orakel und Tätigkeit geradezu umgedreht. Das klingt bündig, hat aber mehrere schwache Stellen. Der Gott hat gar kein positives Urteil abgegeben, gar nicht gesagt, daß Sokrates weise wäre, sondern nur, kein anderer wäre weiser. Sokrates faßt das nur so weit positiv, daß die Weisheit dem Menschen abgesprochen wird, er aber in dem Bewußtsein des Nichtwissens die beste dem Menschen zugängliche Weisheit besitzt. Das Orakel läßt die Deutung zu; weiser ist keiner, denn alle Weisheit der Menschen ist Torheit vor Gott. Wir müssen uns den Orakelbetrieb realistisch vorstellen, wozu die Inschriften von Dodona guten Anhalt geben. Die Menschen stellen sehr

konkrete Fragen; gut für den Gott, wenn sie mit εἰ λῷον καὶ ἄμεινον eine Weisung für die Zukunft verlangen; wenn sich's aber um ein Faktum der Vergangenheit handelt, εἰ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ παιδίον ἐστὶν ὁ Ἀννύλα κυεῖ, so wird es peinlich. Nun kommt ein beliebiger Athener und fragt, ob jemand weiser wäre als ein Sokrates, der dem Gott dadurch nicht bekannter wird, daß er aus Athen oder aus Alopeke ist. Erkundigungen kann der Priester nicht einziehen; antworten muß er; wichtig wird ihm der Chairephon nicht scheinen; Gedichte können unmöglich für jede Bagatelle gemacht werden. Welche Antwort der Chairephon gern haben wollte, war sicherlich nicht schwer herauszubekommen. Warum ihn nicht mit einem feierlichen „Nein" beglücken; mehr war nicht nötig. Wie gut sich die göttliche Weisheit erforderlichenfalls aus der Affäre ziehen konnte, zeigt der Sokrates der Apologie.

Für Chairephon war es Offenbarung. Wie stellte sich Sokrates? Das ist schon im dritten Kapitel des Lebens ausgeführt. Den Kopf ließ er sich nicht benehmen; davor hütete ihn der Gott in seiner Brust. Aber hielt er das delphische Orakel für Schwindel oder doch für kein Gotteswort? Schickte er Xenophon dorthin, weil er sich auf dessen beschränkten Standpunkt herabließ? Selbst ist er nicht hingegangen, Platon auch nicht; aber Platons ehrfurchtsvolle Behandlung des Pythiers ist Tatsache, und Sokrates hat, so viel wir irgend wissen, dieselbe εὐλάβεια in Sachen der Götter beobachtet, in der zwar kein positiver Glaube, aber der ehrliche Respekt vor einem ungelösten und darum heilig zu haltenden Geheimnisse steckt. Ist es wahrscheinlich, daß Platon dem Sokrates die Berufung auf das Orakel in den Mund gelegt hat in dem Bewußtsein: das hat er zwar nicht gesagt, das Orakel hat auf ihn gar keinen Einfluß gehabt, aber die Erfindung war auf die Athener geschickt berechnet. Das stimmt zu Platons Verhalten gegenüber dem delphischen Gotte durchaus nicht. Dann hat also Sokrates von dem Orakel Gebrauch gemacht. Das hat sich schon durch die Berufung auf einen Zeugen so herausgestellt. Hat nun Sokrates die Richter beschwindelt? Das sieht wieder gar nicht nach ihm aus. In einer feierlichen Szene des Phaidon bezeichnet er sich als Diener des Apollon (85 b [1])); das mag Dich-

[1]) Es läßt an sich die Beziehung auf den Delier zu, dem er verdankt, daß er noch lebt, und der Schwan, mit dem er sich vergleicht, gehört dem

tung sein, dann sollen wir es doch ernst nehmen, und die Apologie auch.

Als Chairephon den Gott fragte, wird Sokrates seine Gespräche über ethische Fragen mit jedem, der ihm Rede stehen mochte, längst geführt haben, und als jener mit dem Orakel zurückkam, wird es ihm nur eine Bestärkung gewesen sein, daß er auf dem rechten Wege war; den Dünkel, wirklich weise zu sein, hat es in ihm nicht erweckt; wir hören, wie er sich's zurechtlegt. Aber daß er nun den inneren Beruf zu seiner Menschenprüfung auch äußerlich durch die anerkannte höchste Instanz der Wahrheitserkundung bestätigt erhalten hatte, war doch nichts Geringes. Er war nun einmal nicht der bare Rationalist, dazu war er viel zu ehrlich, und wird seine unbestechliche Menschenbeobachtung auch auf sich angewandt haben. Unbequemlichkeiten trug ihm seine φιλοσοφία genug ein; da war's kein geringer Trost, daß er sie als θεία μοῖρα (33 c) betrachten durfte.

Wenn wir die Berufung auf das Orakel so auffassen und auf Sokrates zurückführen, so ist die Grundlage des ersten Teiles der Apologie sokratisch, denn es versteht sich von selbst, daß er zwischen sich und den μετεωροσοφισταί einen scharfen Strich zog und ebenso scharf betonte, daß er niemals Geld für Unterricht genommen hatte, also kein Lehrer im eigentlichen Sinne war. Trotzdem bleibt noch genug, was Platon erst hineingebracht hat; erst durch ihn ist dies der Hauptteil geworden, nicht für die Richter, wohl aber für die Leser. Erst durch ihn liefert dieser Teil die Erklärung für Anklage und Verurteilung.

Auch aus dem Schlußteile, der auf die Abfertigung des Meletos folgt, sind die meisten κεφάλαια von Sokrates selbst vorgebracht oder fußen doch auf sokratischen Behauptungen. So gleich die erste, daß er den Posten nicht verlassen darf, auf den ihn der Gott gestellt hat. Das führt zur Erwähnung seiner Feldzüge und der Verachtung der Todesfurcht. Beides steht ihm ganz natürlich. Unbedingt hat er ausgesprochen, daß er sich nicht zum Schweigen bringen lassen wird; das hat seine Verurteilung vor allem herbeigeführt. Ebenso hat er sich sicher darüber ausgelassen, weshalb er sich an der Politik nicht beteiligt hat; dabei kommt er auf seine Tätigkeit als Ratsherr und Prytan und auf

Delier. Aber Platon wird zwischen dem Delier und Pythier schwerlich unterschieden haben, sondern an die eigene Apologie ansetzen.

die Weigerung, Leon zu verhaften, für die ihm Zeugen zu Gebote stehen. Dies, die Berufung auf die Angehörigen seiner Schüler, die Weigerung, an die Gnade der Richter zu appellieren, ward schon erwähnt; alles echte Motive. Dazwischen steht ein Abschnitt, der sich auch deutlich abhebt und den Stempel Platons trägt, 30 c. Da steht das berühmte ἐμὲ γὰρ οὐδὲν ἂν βλάψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυτος, und die Vergleichung des Sokrates mit der Bremse, die der Gott dem Rosse Athen gesandt hat, seine Trägheit aufzustacheln.

Überblickt man alles, liest einmal die Schrift so, daß man Ausführung und Motiv scheidet, so werden, denk' ich, nicht viele schwere Bedenken bleiben. Mir scheint es, als könnte man's beinahe fassen, wie Platon die Sokratesrede, die er in frischem Gedächtnis hat, zugrunde legt, mit ebensoviel Pietät wie Freiheit, und das Ganze so abrundet, daß es in dem siegreichen Abgang des leidenden Helden harmonisch ausklingt. Das Sterben darzustellen, lag noch ganz außer seiner Absicht; das konnte er noch lange nicht; die Wunde brannte noch zu heiß.

Über den Kriton [1]) ist kaum etwas zu sagen, so deutlich ist, daß er gar keine andere Absicht hat, als die Handlungsweise des Sokrates zu rechtfertigen; Idomeneus (Diogenes III 36) bestritt auch nicht, daß Platon die Gedanken des Sokrates richtig vortrug, sondern behauptete nur, daß er Kriton statt Aischines eingeführt hätte. Es ist beschämend, daß Moderne sich dem Evidenten verschlossen haben und den Kriton in späte Zeit gerückt, gar

[1]) Für seine Abfassungszeit scheint 53 c einen Anhalt zu bieten, wo Theben und Megara als εὐνομούμεναι πόλεις bezeichnet werden. Über die Art, wie die megarische Oligarchie regierte, wissen wir nichts weiter, aber da war Platon 399 hingegangen, sprach also aus Erfahrung und sagte der Stadt des Eukleides gern ein Kompliment. Theben war die Stadt von Simmias und Kebes, auch zu ihnen hätte Sokrates fliehen können, und auch ihnen sagte Platon wohl gern etwas Verbindliches. Theben hatte den athenischen Verbannten 404 Unterkunft gewährt und den Zug des Thrasybulos unterstützt; Chairephon war unter den Flüchtlingen gewesen, Apol. 21 a. Aber die demokratische Partei in Theben, der dies verdankt ward, kann nicht nach Platons Sinne gewesen sein, denn er beurteilt ihren Führer Ismenias höchst feindselig, und seit 395, wo Theben gerade Athen in den Krieg zog, den Platon verurteilte, konnte er der thebanischen εὐνομία kein Kompliment mehr machen, niemals wieder. Vor 395 fällt also der Kriton. Das ist freilich selbstverständlich, er mußte ja möglichst rasch nach dem Tode des Sokrates erscheinen.

solchen Unsinn geredet, die Beurteilung des Lebens nach dem Tode wäre hier anders als in der Apologie. Die Gesetze konnten doch wahrhaftig nicht das Dilemma stellen, das in der Apologie offen bleiben muß, weil Sokrates nichts Unbeweisbares als sicher hinstellen darf: er glaubt dort und glaubt immer an ein künftiges Leben, so geringen Wert er den Mythen beilegt; sicher aber ist ihm, daß der Gerechte auch weiter unter dem Schutze der Götter stehen wird, und es wird ihm hoffentlich besser, sicher nicht schlechter gehen als hier. Philosophie, was wir so nennen, steckt im Kriton nicht; wohl aber belehrt er über die Pflicht des Staatsbürgers, aber auch das nicht abstrakt, sondern sokratisch, athenisch. Die Form dagegen ist natürlich ganz platonisch, und die Prosopopoeie kann uns leicht etwas allzu rhetorisch scheinen; wir möchten die schlichten Gründe des Sokrates lieber so hören, wie er sie aus sich geben würde. Aber Platon macht es hier wie im Menexenos, wo die Gefallenen, im Theaetet, wo Protagoras, im achten Briefe, wo Dion redet, und schon die Gegner, die Sokrates gegen Protagoras und sich im Protagoras einführt, sind gleicher Art.

Daß der Phaidon neben dem philosophischen Inhalt auch einen tatsächlichen Bericht geben will, wird nicht bezweifelt. Das Verzeichnis der Besucher, der Abschied Xanthippes, die Warnung Kritons, sich nicht heiß zu reden, die Sokrates so gar nicht befolgt (63 d), und der ganze Schluß von 115 an gehören dahin, sind auch im ganzen ohne weiteres verständlich. Daß die Abwesenheit des Aristippos und Kleombrotos ausdrücklich erwähnt wird, ist im Altertum so ausgelegt worden, daß es einen Vorwurf in sich schlösse, und eine Absicht muß darin liegen, die auch schon dann etwas Bitteres hat, wenn nur darin liegen sollte „sie können nichts Zuverlässiges über den letzten Tag berichten". Beide Männer erhalten keine nähere Bezeichnung, nicht einmal der Heimat, die doch den anderen gegeben wird. Der Leser muß sie also kennen. Das ist bei Aristipp begreiflich, der als ein reicher Mann in Hellas gelebt hatte und ein fruchtbarer Schriftsteller war; aber Kleombrotos von Ambrakia ist uns sonst nur durch das Epigramm des Kallimachos bekannt; ich wüßte wenigstens keine Stelle, die nicht auf dies oder den Phaidon zurückginge. Nun lese man das Gedicht, Epigr. 23:

εἶπας „ἥλιε χαῖρε" Κλεόμβροτος Ὠμπρακιώτης
ἥλατ' ἀφ' ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Ἀίδην,
ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακὸν ἢ τὸ Πλάτωνος
ἓν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ' ἀναλεξάμενος.

Die gewöhnliche Deutung ist, daß Kleombrotos von der Lektüre des Phaidon so ergriffen ist, daß er sofort in den Tod geht, so z. B. Cicero Tusc. I 84, Ovid Ibis 493, David proll. in Porphyr. 31 Busse, wo eine berichtigende Parodie des Olympiodor steht, Agathias A. P. XI 354. So kann man verstehen, und der witzige Dichter stellt uns die Deutung zur Verfügung, wenn wir sie annehmen. Es bleibt uns dann immer unbenommen, darin eine Huldigung für die Überzeugungskraft Platons zu sehen, der jenes Leben so verlockend geschildert hat, oder aber auch einen Spott: denn Kleombrotos handelt gegen das Verbot des Selbstmordes, das Sokrates gerade im Phaidon gibt. Eine bloße Anekdote erzählt Kallimachos nicht; das Gedicht gehört unter die Epigramme auf Bücher, wie die auf die Οἰχαλίας ἅλωσις, Arats Φαινόμενα, das verlorene auf den Margites. Die Form aber ist die der erzählten Anekdote wie im ersten Epigramm. Ich weiß aber nicht, ob damit der Witz erschöpft ist. Kleombrotos kommt doch selbst im Phaidon vor, kommt so vor, daß er einen Vorwurf über seine Versäumnis herauslesen konnte. Hat er sich die Schande so zu Herzen genommen? Eine Antwort können wir nicht geben, weil wir die Sache nur aus dem Epigramm kennen, und vielleicht ist sein Verfasser sehr zufrieden, wenn wir nicht sicher hinter seine wahre Meinung kommen. So wie ich ihn kenne, hat er dem Platon und erst recht dem Unsterblichkeitsglauben kein Kompliment machen wollen.

Unendlich viel ist darüber geschrieben, was Sokrates mit seinem letzten Worte gemeint hat: „Kriton, wir schulden dem Asklepios einen Hahn; gebt ihn ab, vergeßt es nicht." Das erste ist, festzuhalten, daß es die letzten Worte des Sokrates waren, denkwürdig für seine Jünger, weil sie die letzten waren, einerlei, wie bedeutsam an sich. Das zweite ist, daß wir uns auf keine mystische Ausdeutung einlassen: das Leben ist keine Krankheit, und Asklepios heilt kein Übel der Seele. Nur wer das mystische Licht in sich mitbringt, kann so etwas hineintragen, daß „der Morgenhauch der Ewigkeit die Seele des So-

krates umwittert[1])"; dabei wird denn Platon dafür belobt, daß er dies Wort aus einem anderen sokratischen Dialoge nahm und in ein wunderbares Licht rückte. Ernsthaft zu nehmen ist nur die Deutung von Heiberg[2]). Er verbindet das Wort mit dem Gebete des Sokrates, 117 c, um glückliches Gelingen der Übersiedelung in die andere Welt und meint, Sokrates fühle sein Gebet erhört und danke für den leichten Tod. Aber auch dies ist zu fein. Wenn Platon diese Verbindung im Sinne hatte, mußte er den Sokrates zu Asklepios beten lassen, und er mußte später mindestens andeuten, daß die Opferschuld erst durch das Vorgefühl des ruhigen Todes entstanden ist. Aber was hat der Heilgott mit dem Sterben zu tun? Wo erscheint er in einer ähnlichen Rolle? Wozu so weit schweifen? Sokrates hat das gesagt, weil es ihm einfiel; weshalb dem Asklepios, dem vor zwanzig Jahren am Südfuße der Burg eingezogenen Heilgotte, das Gelübde getan war, wissen wir nicht, fragen wir nicht. Xanthippe oder eins der Kinder wird krank gewesen sein, einerlei, was es war. Es war eine geringfügige Sache für Sokrates, da hatte er es vergessen, als er draußen seine letzten Bestimmungen über diese irdischen Dinge traf. Bedeutsam ist nur, daß er in seinen letzten Minuten nachgedacht hat, ob er auch alle Pflichten erfüllt, alle seine Schulden bezahlt hat; dazu gehört auch der Hahn des Asklepios, und gewiß zeigt sich die εὐλάβεια περὶ τὰ θεῖα, die wir an ihm kennen, zeigt sich auch, wie wenig er den Vorwurf der Asebie verdiente. Das Schöne ist, daß Platon ganz schlicht erzählt, ohne Kommentar, hier wie bei der Abwesenheit des Aristipp und Kleombrotos, wo es ihm vielleicht auch nicht ganz unlieb ist, wenn ein Leser tiefe Symbolik findet. Nur ist die schlichte Wahrheit, sollt' ich meinen, doch noch viel schöner. Richtig verstanden hat die Stelle Nikolaos von Damaskus, der von dem Tode seines Vaters folgendes erzählt[3]): τελευτῶν δὲ τὸν

[1]) Hirzel, Dialog I 195. Er sieht im Sokratikerbriefe 14 die von Platon umgebildete Überlieferung, wo der Phaidon durchweg ausgeschrieben ist, aber zugefügt, Sokrates hätte den Hahn geweiht, als er nach der Schlacht von Delion krank war; also 25 Jahre hatte er gewartet, und dann mußte Kriton zahlen.

[2]) *Sokrates sidste ord*, Danske Videnskab. Selskabs Forhandl. 1902, 106. Dort eine Anzahl an sich interessanter antiker Auffassungen.

[3]) Suidas Ἀντίπατρος ὁ Νικολάου πατήρ. Aus der Selbstbiographie durch die Vermittlung der Konstantinischen Exzerpte; in deren erhaltenen Bänden steht es nicht.

βίον οὐκ ἔστιν ὅ τι ἐπέσκηψε Νικολάωι τῶι υἱεῖ καὶ Πτολεμαίωι τῶι τούτου ἀδελφῶι ἢ τῶι Διὶ θυμιατήριον, ὅπερ ἔφθη αὐτὸς προυπεσχημένος τῶι θεῶι, κατασκευάσαι, ἐπειδὰν τελευτήσηι, δηλῶν, οἶμαι, ὅτι τὸ πρὸς θεοὺς ὅσιον δεῖ καὶ τελευτῶντας φυλάττειν.

Damit ist der historische Gehalt des Dialoges nicht erschöpft; Sokrates' Scherz über die Locken des schönen Knaben Phaidon, den Platon gern durch ihn selbst anbringen läßt, ist wohl kaum in der ergreifenden Situation gefallen, in die ihn der Dichter gerückt hat; hier deutet er es auch an, indem er sagt: „Sokrates scherzte immer über meine Locken"; aber es ist die Erinnerung an etwas Tatsächliches. Eben dazu wird jeder rechnen, daß Sokrates ein Prooimion an Apollon [1]) und einige äsopische Fabeln gedichtet hat. Aber vielleicht zaudert mancher, ob er die Begründung als sokratisch anerkennen soll. Und doch ist sie sinnlos, wenn sie nicht wirklich sein auffälliges Dichten erklärt, und tut sie das, so hat Sokrates den Traum gehabt, denn er würde sich ohne einen äußeren Anstoß zu der ungewohnten Beschäftigung nicht gezwungen haben, zumal er sich seiner mangelnden Begabung bewußt war. Und von dem Traume konnte niemand wissen, wenn er nicht von ihm erzählt hatte. Das braucht nicht am letzten Morgen geschehen zu sein, nicht auf Erkundigung des Euenos; aber geschehen ist es.

Euenos kommt in der Apologie als Sophist vor, hier als Dichter; wir wissen, daß er beides war; hoffentlich waren seine Reden besser als seine ganz liederlich gebauten Verse. Wir werden dem entnehmen, daß er gerade 399 in Athen eine gewisse Rolle spielte und sich auch mit Sokrates berührte. Ist nun der Gruß mit der seltsamen Aufforderung zur Nachfolge eine platonische Erfindung, um die Warnung vor dem Selbstmorde, die pythagoreisch begründet wird, also sokratisch kaum sein kann [2]), und die Behauptung, daß das Leben des Philosophen Vorbereitung auf den Tod ist, anzuschließen? Das mag so sein; wir dürfen nichts historisch nehmen, was keinen besonderen An-

[1]) προοίμιον doch wohl gemeint wie bei Thukydides 3. 104, 4 von dem delischen Apollonhymnus. Es wird aber ein Gedichtchen im Stile der kleinen Hymnen gewesen sein.

[2]) Wenn Simmias bei Philolaos wirklich vor Sokrates gehört hatte, konnte Sokrates ihn auch kennen; aber das wird man der platonischen Darstellung nicht entnehmen, die ja nur so den Philolaos erwähnen konnte.

halt dazu bietet. Schon in der ersten Ausführung des Sokrates, bis 69, steckt sehr viel Platonisches, sogar, wenigstens für den Leser des ganzen Dialoges, die Ideenlehre (65 d); aber es steckt auch anderes darin. Sobald die Ewigkeit der Seele zur Geltung kommt, wie es durch die Lehre von der Wiedererinnerung geschieht, 72 e, kann es ein Fortleben des Einzelmenschen als Seele nicht mehr geben. Das gilt schon, wenn das Leben aus dem Tode entsteht und umgekehrt, wie in dem sog. ersten Beweise, 70—72. Aber vorher rechnet Sokrates mit dem Fortleben des Sokrates, ganz im Einklang mit Apologie und Kriton, mit den λεγόμενα, mit dem Volksglauben und der Odyssee. Wir hören sogar von der im Altertum so seltenen Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode, 68 a, von dem doch die hier scheidenden Freunde kein Wort fallen lassen; sie sind zu sehr Philosophen, Platoniker. Es ist das ein Widerspruch, um den vor einigen Jahrzehnten ein heftiger Streit tobte, der doch wohl durch persönlichen Glauben, wenigstens Glauben an einen Platon, wie er sein sollte, verschärft ward. Kann denn aber behauptet werden, daß Kallias als Kallias unsterblich ist, weil die Seele, die jetzt in Kallias ist, nie vergehen kann, vor Kallias in zahllosen Leibern war, nachher in unzählige Leiber eingehen wird? Kallias bleibt sie allerdings gewissermaßen bis zur nächsten Einkörperung, bis zur Losung, wenn wir dem Mythos des Staates folgen. Sie bleibt es auch, wenn sie als Kallias so schlecht geworden ist, daß sie der ewigen Höllenstrafe verfällt, oder als wahrer Philosoph schließlich der ewigen Seligkeit würdig befunden wird. Doch das sind Mythen. Mythen sind die Hadesbilder, die sich der Volksglaube nach den Dichtern ausmalt, auch. Platons Philosophie ist auf die Wanderung der ewigen Seele durch die Körperwelt gegründet; wie sich diese vollzieht, entzieht sich dem Wissen. Fester Glaube, der auch philosophisch begründet scheint, ist, daß das Schicksal der Seele von dem Verhalten des Menschen abhängt; insofern dauert er in ihr wenigstens zunächst. Das gewährt dem durch die Theorie der Seelenwanderung nicht ausgetilgten Glauben an die persönliche Fortdauer eine gewisse Berechtigung, und so darf oft genug in der alten Weise geredet werden. Wenn der wahre Philosoph auch keine Sicherheit hat, die Seele aus dem Strudel des Werdens zu lösen, die Hoffnung regt sich dennoch wieder auf eine

gewisse persönliche Fortdauer. Es kann ja eine Seele unmittelbar in die ewige Seligkeit eingehen, zu ihrem Sterne erhoben werden, Tim. 42 b, und der Sokrates des Phaidon erwartet das selbst am Schlusse, 115 d: die persönliche Fortdauer wird so zu einem Vorzuge des Philosophen; umgekehrt droht die ewige Höllenstrafe dem Tyrannen. In einem Gebiete, das dem Mythos des Glaubens den weitesten Raum zum Spielen läßt, kommt in der Tat auf die strenge Formulierung nichts an. Um so fester steht dem Platon erstens: Seele ist etwas Ewiges, war, ehe sie in den Körper trat, wird weiter sein; zweitens: sei gut, dann bist du glücklich, und du wirst, und wenn du nicht mehr du bist, wird doch deine Seele im Jenseits erst recht glückselig sein. Das Vorgefühl dieser Seligkeit kann gar nicht anders als persönlich empfunden werden. Fest glaubt er an die Vergeltung nach dem Tode, obgleich er sie für die Theodizee gar nicht nötig hat und für die praktische Moral auch nicht. Das kommt im Staate ganz klar zur Anschauung, sowohl der Glaube wie seine Entbehrlichkeit, also auch ein Widerspruch, der doch in dem Menschen ganz begreiflich ist.

Anders steht das für Sokrates, denn der hatte kein philosophisches System; für sein Handeln brauchte er kein Wissen um eine Zukunft, von der es keines gibt. Theoretisch kam er auch aus, wenn der Tod das Ende war, darum stellt er in der Apologie auch diese Möglichkeit auf. Aber sein eigener Glaube hält sich an die λεγόμενα, die er ja nicht widerlegen kann, so daß ihm schon die εὐλάβεια gebietet, auch mit ihnen zu rechnen. Er braucht für sein Handeln keinen Gott, also braucht er keinen Lohn. Aber er beobachtet die geltenden Pflichten gegen die geltenden Götter; daß eine Gottheit die Welt regiert, ist sein Glaube; sie kümmert sich ja auch persönlich um ihn, sendet ihm Träume, spricht in seinem Innern: da ist er also sogar überzeugt, daß dieser Glaube Wissen ist. So ist es ganz seinem Glauben gemäß, daß er erwartet, auch künftig unter der Fürsorge guter Götter zu stehen. Daß er im Hades weiterlebt, mit Palamedes sich unterhalten kann, ist ein lockendes Zukunftsbild, das er darum nicht von der Hand weist, daß es die Dichter gemalt haben, und daß es vielleicht nur ein Mythos ist.

Dieser sokratische Glaube ist die Grundlage, auf der Platon sein philosophisches Gespräch über die Seele aufgebaut hat.

Daher herrscht er in den ersten Gesprächen, bis der erste sog. Beweis für die Unsterblichkeit einsetzt. Deshalb ist dieses sokratische Gespräch doch freie Dichtung; daß er dies jemals so, vollends, daß er es zu Simmias und Kebes am letzten Tage gehalten hätte, daran kein Gedanke. Aber wollen wir bezweifeln, daß die Freunde in den Tagen des Wartens über Tod und Unsterblichkeit geredet haben, daß Sokrates ihnen auseinandergesetzt hat, warum er so freudig und auch hoffnungsvoll scheiden konnte, warum er so ruhig schlief? Ja noch mehr: der Gedanke, daß das Leben des Philosophen eine Vorbereitung auf den Tod und das Sterben ist, steht ihm so wohl an, es paßt so gut als Trost zugleich und als Mahnung: „Lebt so, daß ihr wie ich sterben könnt", daß ich nicht anstehe, es für sokratisch zu halten. Und für mein Gefühl wird nun erst die Verbindung des Berichtes über den Tod mit der platonischen Philosophie, Seelenlehre und Ideenlehre, ganz verständlich. Platon hatte in der Tat eine Grundlage, auf der er seine eigene Dichtung aufbauen konnte. Er mag sie ja auch für vieles in den ersten Dialogen gehabt haben; da können wir es nicht kontrollieren, müssen also ganz davon absehen. Aber im Phaidon können wir es, weil er auch die Absicht hat, Tatsächliches mitzuteilen.

5. Charmides.

Der Dialog hat den Untertitel περὶ σωφροσύνης; die Definition dieser Tugend τὰ αὑτοῦ πράττειν stammt von Kritias; das wird so gut wie ausdrücklich gesagt. Sie wird also in seinen ἀφορισμοί oder ὁμιλίαι gestanden haben. Kritias selbst ist es, der sie auf das γνῶθι σαυτόν stützt 164 d, und in der Tat, um τὰ αὑτοῦ zu tun, muß man αὑτὸν γνῶναι. Entweder hat also Platon auch diese Begründung von Kritias übernommen, oder er hat sie ihm in den Mund gelegt, um die ἐπιστήμη ἐπιστήμης anzuknüpfen, sein zweites Thema, das mit der σωφροσύνη nichts zu tun hat. Diese Verbindung ist ganz willkürlich, wenn Platon nichts als die eine Definition von Kritias nahm, zumal er sie gar nicht im Ernst bestreiten wollte. Lag ihm dagegen bei Kritias mit der Definition auch die Begründung auf den delphischen Spruch vor, so konnte er einerseits seine Kritik des leeren Wissens an das γνῶθι σαυτόν anhängen, andererseits führte die σωφροσύνη zu der anderen Hälfte des Dialoges; Kritias als Person war gegeben und zog den Charmides nach sich. Vielleicht ist die absprechende Beurteilung aller Tätigkeit der niederen Stände auch nicht bloß zur Charakteristik des Kritias erfunden, sondern beruht auf einer eigenen Äußerung von ihm. Es klingt so sehr brutal und doch so charakteristisch, daß Schuster zu sein oder mit Salzfisch zu handeln, eine Schande sein, der βάναυσος mit dem Bordellknaben rangieren soll, 163 c. Platon hat mit unerfreulicher und unsokratischer Überhebung auf das Handwerk herabgesehen, aber dies soll als Übertreibung wirken, soll Kritias charakterisieren: da dürften Worte seiner Schrift zugrunde liegen. Er erlaubt sich dabei eine arg sophistische Deutung des hesiodischen ἔργον οὐδὲν ὄνειδος. Durch Xenophons Verteidigung (Mem. I 2, 57) wissen wir, daß Polykrates dem Sokrates vor-

warf, aus diesem Spruche die Aufforderung zu jeder Handlung, zur πανουργία abgeleitet zu haben, was Xenophon dahin berichtigt, Sokrates hätte nur zur Warnung vor Müßiggang, Würfelspiel u. dgl. jede nützliche Beschäftigung empfohlen. Daraus folgt, daß der Spruch in den sokratischen Kreisen besprochen und ausgelegt ward. Weiter läßt sich in diesen Punkten nicht kommen, wohl aber scheint mir eine Äußerung im Timaios 72 a durchschlagend: εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ αὑτὸν σώφρονι μόνωι προσήκειν. Da sind die beiden Behauptungen des Kritias vereinigt, also gehören sie zusammen, und Platon billigt sie. Da hat er doch auch den Charmides nicht geschrieben, um sie als falsch zu erweisen, sondern um sie richtigzustellen: nicht das ist σωφροσύνη, daß man sich selbst kennt und danach das Seine tut, sondern nur der σώφρων hat die richtige Selbsterkenntnis; wer tyrannische Gelüste hat, verkennt sich, denn er verkennt das Lebensziel und auch die Natur und die Bedürfnisse der Menschenseele. Ein solcher ὑβριστής ist der rechte Widerpart des Sokrates.

Die Definition τὰ αὑτοῦ πράττειν wird mit einem Sophisma abgewiesen, das nur einen Knaben täuschen kann. Wir sollen es durchschauen, also auch einen Sokrates anerkennen, der sich so etwas erlaubt; daß er sich bei einem so errungenen Erfolge beruhigen wird, ist ja nicht zu erwarten. Wenn er hier meint, da sollte sich wohl jeder auch seine Schuhe selber machen, so hat er selbst im Staate gerade auf dieses selbe Prinizp hin den Schuster angewiesen, nichts als Schuhe zu machen, diese aber für alle. Wenn also dieser Satz im Charmides beiseite geschoben wird, so hat diese Debatte ein anderes Ziel als die Bestimmung der σωφροσύνη. Freilich hat sich dadurch eine Disharmonie auch des Inhaltes ergeben, und entsprechend ändert sich die künstlerische Form; es folgt schmucklose Debatte.

Kritias läßt sich das Sophisma des Sokrates nicht gefallen, und indem Sokrates seinen Unterschied von πράττειν und ποιεῖν gelten läßt, so daß die σωφροσύνη eine ἀγαθῶν πρᾶξις wird, dann aber das Bewußtsein des σωφρονεῖν hineinbringt, lockt er die Berufung auf γνῶθι σαυτόν hervor: damit kommen wir zu dem Wissen um das eigene Wissen, zu der Unterscheidung der Fähigkeiten des Wahrnehmens, Denkens, Meinens, Wissens von seinem Inhalte, 167 d ff. Daß Platon schon diese Unterschiede verfolgt,

ist wichtig. Es beschäftigen ihn schon logisch-erkenntnistheoretische Probleme; schon zu dem Knaben hat er gesagt: „Wenn du σωφροσύνη besitzest, mußt du eine Wahrnehmung von ihr gemacht und dir eine Meinung gebildet haben, 159 a.“ Da redet der Denker, der einmal den Theaetet und Sophistes schreiben wird [1]). Aber die dort mühsam errungene Erkenntnis hier hineinzulesen ist ebensolche Gewaltsamkeit, wie die Idee des Guten im Lysis zu finden [2]). Er weiß auch schon, daß es Lehren gibt, die von einer Wärme handeln, welche sich selber brennt, einer Bewegung, die sich selbst bewegt (168 e), also Lehren, die ihm einmal sehr wichtig werden sollten, geradezu das Hauptstück seiner Seelenlehre. Aber wie fern liegt ihm das noch. „Das müßte ein großer Mann sein“, sagt er, „der das befriedigend entscheiden könnte.“ Man darf sich auch nicht zu der Vermutung verlocken lassen, daß Platon eine fremde Lehre widerlegen wollte. Wir sehen gerade hier an seinem Kritias, daß er es kenntlich zu machen weiß, wenn er einen bestimmten Gegner angreift. Mit den Behauptungen des Kritias wird das Wissen des Wissens nur gewaltsam in Verbindung gebracht; es hat wohl auch nie-

[1]) Im Charmides wird ausführlich gezeigt, daß ein Wissen des Wissens zu nichts nütze ist, wenn der Inhalt des Wissens nicht eingeschlossen ist. Etwas so Tiefes wie das Selbstbewußtsein steckt durchaus nicht dahinter, davon ahnt weder Kritias noch Sokrates das Geringste. Im Theaetet 200 wird der Versuch gemacht, den Irrtum so zu erklären, daß in der Seele nicht bloß ἐπιστῆμαι, sondern auch ἀνεπιστημοσύναι vorhanden sind, zwischen denen sich der Irrende vergreift. Das wird leicht abgewiesen, denn der Irrende würde ja die ἀνεπιστημοσύνη für ἐπιστήμη halten, also wieder zugleich wissen und nicht wissen. Dies zu erklären war aufgestellt, daß in der Seele als Wissen das Verschiedene vorhanden war, damit man es verwechseln könnte. Um nun die ἀνεπιστημοσύνη für ἐπιστήμη zu halten, müßte es eine ἐπιστήμη ἐπιστήμης τε καὶ ἀνεπιστημοσύνης geben ganz gleicher Art der vorigen, daran schlösse sich ein ganz gleichartiges Vergreifen und Irren, und so ginge es in infinitum. Ich sollte meinen, es wäre klar genug, daß beide Stellen nichts als den Ausdruck ἐπιστήμη ἐπιστήμης gemein haben, inhaltlich ganz verschieden sind.

[2]) 168 a wird das Objekt der δόξα gar nicht angegeben, das der ἐπιστήμη mit dem farblosen μάθημα bezeichnet, während die ἐπιθυμία ihr ἡδύ, die βούλησις ihr ἀγαθόν, der ἔρως sein καλόν neben sich hatte. Das ist sehr begreiflich, denn man kann alles Mögliche meinen, alles Lernbare wissen. Hier die Logik und gar die Ideenlehre hineinzubringen ist nichts anderes, als wie die Stoiker den Heraklit oder die Dogmatiker ein heiliges Buch interpretieren.

mand in ihm den Urheber der angeblich bekämpften Lehre finden wollen. Soll da nun ein anderer Unbekannter hinter seiner Maske stecken? Und was hätte dieser Sophist mit dem Wissen des Wissens erreichen wollen? Trieb er erkenntnistheoretische Spekulation, oder kam es ihm auf den Inhalt des Wissens an? Das Charakteristische ist in Platons Ausführungen, daß zwar die scharfe Unterscheidung des Erkennens und Wissens von seinem Objekte die Unmöglichkeit dartut, daß das Wissen sich selbst zum Objekte haben könne, aber es ist nicht die Logik, auf die er hinaus will. Worauf es ihm ankommt, erkennen wir an der Wärme und Lebhaftigkeit des Tones, 171 e, 173 b. Er hat sich ausgemalt, wie es sein würde, wenn sich das ἐπιστημόνως ζῆν ganz durchführen ließe. Das lag nahe genug für ihn, hatte er doch bei Sokrates gelernt, daß alle Tugend Wissen sei. Wenn also das Wissen unbedingt regiert, so wird alles auf das vollkommenste geordnet sein, auch im Hause und im Staate. Allwissend ist zwar niemand; es muß das auf viele verteilte Einzelwissen richtig benutzt werden. Es muß also ein Wissen regieren, das dem Wissen der anderen, dessen Inhalt es nicht besitzt, den rechten Platz anweist; das erfordert dann ein Wissen um das Wissen der andern. In diesem Sinne die ἐπιστήμη ἐπιστήμης zu fassen, ist Kritias ganz bereit. Es ist ein Gedanke, der dem Platon sehr wichtig geblieben ist. Denn der Träger dieses Wissens wird ja kein anderer als der rechte Politiker oder König, dessen Kunst im Euthydemos 291 c [1]) als höchste übrig bleibt, und noch im Schlusse des Politikos wird uns die Nachwirkung dieser Gedanken begegnen. Aber der Sokrates des Euthydemos gelangt zu keinem befriedigenden Schlusse, und so geht es auch im Charmides. Wenn es dieses Wissen gäbe, so würde freilich materiell alles auf das vollkommenste eingerichtet sein; die εὐδαιμονία würde erreicht sein, wenn sie ein materielles Gut wäre. Aber sie ist ein moralisches Gut, der Friede im eigenen Herzen. Es fehlt das eine entscheidende Wissen um Gut und Böse. Darum genügt es nicht, ebensowenig wie die königliche Kunst im Euthydem. Was könnte helfen? Nichts anderes als eben jenes entscheidende Wissen; weise sein reicht nicht, gut muß man

[1]) 292 a ist zu interpungieren τί δὲ ἡ βασιλική; πάντων ἄρχουσα ὧν ἄρχει τί ἀπεργάζεται.

werden, gut muß man machen. Wer erreicht das Wissen, das erst wirklich Tugend ist? Der Philosoph. Wer also muß herrschen? Die Philosophen müssen Könige sein. Diese Forderung liegt genau ebenso in der Richtungslinie der Gedanken, welche im Charmides angesponnen sind, wie die Idee des Schönen und Guten als Knospe im Lysis liegt, die Kritik der Erkenntnistheorie des Theaetet sich von ferne ankündigt. Wir sehen, wie Platon aus dem Sokratiker allmählich Platon wird; aber noch ist er es längst nicht, fühlt was ihm fehlt, ist selbst des Weges noch nicht gewiß, auf dem er es finden wird. Aber in diesem Nichtwissen liegt ein Fortschritt, ein positiver Gewinn.

6. Lysis.

Als Dittenberger seine Beobachtungen über den Sprachgebrauch Platons veröffentlichte und die Bewegung auch in Deutschland in Fluß brachte, die in England schon vorher durch Campbell das wichtigste Ergebnis gewonnen hatte, um das man sich bei uns noch lange Jahre nutzlos stritt, war ihm τί μήν 219 e ein Stein des Anstoßes (Herm. XVI 321); er rückte den Dialog hinter das Symposion und zweifelte an seiner Echtheit. ἀλλὰ . . . μήν steht außerdem 208 a und 208 c; der Anstoß ist also ärger [1]). Zufällig ist diese zweite Stelle auf einem Fetzen aus Oxyrhynchos VI 881 erhalten, und da fehlt das durchaus entbehrliche Sätzchen [2]). Ich will es nicht vertreiben, mich aber auch nicht darauf verlassen, denn entbehrlich ist es, und ich werde es gern los. Nur die Warnung ist beherzigenswert, auf solchen vereinzelten Zeugnissen keine hohen Hypothesen zu errichten.

Es ist dann Mode geworden, den Lysis zum Symposion zu stellen, nicht ohne die gröbsten Mißgriffe: denn Freundschaft und Liebe sind für griechisches Empfinden zwei grundverschiedene Seelenstimmungen und Beziehungen zwischen Menschen. Nun hat Arnim diesem Irrtum, so lebhaft der Widerspruch noch ist, meines Erachtens ein Ende bereitet:

---

[1]) τί μήν steht schon im Ion 531 d.

[2]) Der Text weicht stark im Wortbestande ab; ich bezeichne es durch die gewohnten Klammern: ἀλλὰ ἄρχει τίς σου; (σου τίς Ox.) :[ὅδε] παιδαγωγός, ἔφη: μῶν δοῦλος ὤν; :[ἀλλὰ τί μήν], ἠμέτερός γε, ἔφη.: ἦ δεινόν, ἦν δ' ἐγώ, ἐλεύθερον ὄντα ⟨γε⟩ ὑπὸ δούλου ἄρχεσθαι.: τί δέ ⟨καὶ⟩ ποιῶν αὖ οὗτος ὁ παιδαγωγός σου ἄρχει (σου ὁ παιδ. Ox.) und nach zwei gleichlautenden Zeilen παμπόλλους ἄρα σοι ⟨γε⟩ δεσπότας καὶ ἄρχοντας ⟨ὡς ἔοικεν⟩ ἑκὼν ὁ πατὴρ ἐφίστησιν. Von dem Plus ist καί sehr gut, ὡς ἔοικεν möglich, die beiden γε sind falsch. ὅδε ist unbedingt echt, die Stellung von σου am Anfang nach den Codd., am Ende nach dem Papyrus vorzuziehen. So lernen wir, daß selbst ein Text, an dem wir nicht anstoßen, keineswegs ganz zuverlässig ist.

wer den Stil, innere und äußere Form, aber auch die Gedanken verfolgt und die Stimmungen nachfühlt, kann Charmides und Lysis nicht trennen. Mit dem Symposion 204 a hat der Lysis 218 a die spitzige Antilogie gemein, daß weder die Weisen noch die Dummen philosophieren, nach Wissen streben, die einen, weil sie es besitzen, die andern, weil sie danach nicht verlangen oder, was feiner ist, weil sie sich einbilden, es zu besitzen. Ganz Ähnliches bringt auch der Euthydem 276 a. Das ist nirgend Entlehnung oder beabsichtigte Verweisung auf eine frühere Äußerung, sondern ein Schlagwort, an dem Platon Gefallen fand; er braucht es gar nicht selbst erfunden zu haben, denn im Euthydem bedienen sich seiner die Sophisten, Diotima spielt auch nur; im Lysis hat es mehr Bedeutung, denn da wird eine protreptische Folgerung daraus gezogen. Die Knabenliebe wird im Lysis so behandelt, daß Pausanias ganz einverstanden sein könnte, wahrhaftig nicht Platon auf dem Standpunkte, den er im Symposion, im Staate und im Phaidros erreicht hat. Denn auch Pausanias 184 c behauptet, daß der Liebhaber den geliebten Knaben besser macht, wie es Sokrates 210 e dem Hippothales als Probe vorführt. Pausanias verlangt als Gegenleistung das χαρίζεσθαι, und so wie über das ἐλεῖν τὸν ἐρώμενον geredet wird (206 a), kann man von dem Gefangenen nur das χαρίζεσθαι erwarten. Wenn am Ende der ἐρώμενος für den γνήσιος ἐραστής φιλία empfinden soll [1]), so wird Sokrates wissen, was er unter der Echtheit versteht, aber Hippothales denkt anders, und die beiden Knaben haben auch ihre sehr gerechtfertigten Bedenken. Also gerade von dieser Seite her hat man alle Veranlassung, den Lysis recht weit hinaufzuschieben.

Aus der Einführung des Ktesippos läßt sich nichts gewinnen, denn er ist hier als Nebenperson derselbe wie im Euthydem, offenbar weil er wirklich so war. Die anderen Personen ergeben erst recht nichts [2]).

[1]) Im Phaidros 256 d lesen wir es, daß ein durch Eros verbundenes Paar, wenn dieser verflogen ist, Freunde bleiben. Das ist der φιλία vergleichbar, die in einer glücklichen Ehe erwächst.

[2]) Lysis war aus Aixone und seine Tochter hieß Isthmonike, Athen. Mitt. 37, 227. Ein Verwandter, vielleicht der Vater des Lysis, dürfte der Isthmonikos sein, der ein Bad im Südwesten der Stadt besitzt, IG I 53 a, wohl derselbe, der den Nikiasfrieden beschworen hat, Thukydides V 19.

Der Protreptikos an Lysis hält sich ganz in der Höhe, in welche ein Knabe folgen kann, der schon Bücher über die Natur gelesen hat; man wird an Empedokles oder Anaxagoras denken (214 b). Die heraklitische Lehre, die Sokrates gleich darauf anführt, ist dem Knaben etwas Neues, und Sokrates selbst beruft sich auf einen geistreichen Mann, der sie ihm mitgeteilt hätte. Wir haben keine Veranlassung, diesen Mittelsmann zu suchen, noch weniger eine bestimmte Schrift. Die Lehre ist fortgebildet und systematisiert; so mochte sie Platon bei Kratylos gehört haben, der damit auch nichts Eigenes gab. Da Sokrates die fremden Gedanken sich nicht zu eigen macht, entspricht diese Art der Berufung auf eine weit herrschende Lehre durchaus der Stilisierung; wissenschaftliche Lektüre treibt dieser Sokrates nicht. Der ganze Protreptikos fordert die Vergleichung mit dem an Kleinias im Euthydem heraus. Es konnte gar nicht anders sein, als daß sich manche Gedanken berühren, allein dort ist alles minder elementar, nicht nur weil Kleinias kein Schulbube mehr ist, sondern weil Sokrates viel weniger an diesen denkt als an die Zuhörer, denn das Ganze ist ein Gang in seinem Kampfe mit den Sophisten. Der Fortschritt von Lysis zu Euthydem ist unverkennbar.

In dem langen Hin- und Herreden über die Freundschaft ist Sokrates, wie es Arnim fein ausgedrückt hat, so sehr ἀντιλογικός wie sonst nie, das Wort nicht in dem üblen Sinne des logischen Nihilismus genommen, den es bei Platon allmählich gewinnt. Aber Sokrates oder Platon zeigt sich hier als ein gelehriger Jünger des Protagoras; er hat gelernt, daß περὶ παντὸς πράγματος δύο ἐστὸν λόγω ἀντικειμένω ἀλλήλοις; aber es verlangt ihn, den Widerspruch zu überwinden; er weiß, daß es gelingen muß, nur gelingt es eben noch nicht. So läßt dieses zweite Gespräch im Gegensatze zu dem gerade aufs Ziel geführten ersten nur den Stachel zurück, den Antrieb, weiter zu forschen. Auch

Hippothales ist unbekannt, aber ein Nachkomme von ihm ward Mitglied der Akademie, Diogenes III 46. Der Knabe Menexenos läßt sich von dem des gleichnamigen Dialoges nicht trennen; seine Familie hatte sich mit Politik befaßt, aber der Name ist zu gewöhnlich, als daß man eine Identifikation mit einem seiner Träger wagen dürfte, die auf den Steinen vorkommen. Ein Sohn des Sokrates hieß auch so, also ist Verwandtschaft möglich, dann über Xanthippe. Ein angeblicher Dialog des Glaukon hieß Menexenos (Diogenes II 124); aber das wird Anschluß an den platonischen Dialog sein.

das hat Arnim treffend bemerkt. Um den Mut dazu zu fassen, wird man die Verwirrung überwinden müssen, in die der Leser zuerst nicht weniger gerät als die armen Jungen, die Sokrates mit seinen Fragen und Gegenfragen hetzt und nicht selten absichtlich aufs Eis lockt.

Sokrates wählt die Freundschaft als Thema, weil sie den Knaben nahe liegt; für Platon ist sie nur Ausgangspunkt zu viel weiteren Ausblicken. Er hat die Freundschaft nicht wieder behandelt, so daß Aristoteles gleich zu Anfang seiner ausführlichen Darlegungen auf den Lysis einen Blick wirft (Eth. 8, 2), der ihm doch wirklich wenig bieten konnte [1]). Eins hat er gleich berichtigt; er nennt das φιλούμενον gern φιλητόν, weil die griechische Sprache φίλον aktivisch und passivisch verwendet, was uns recht störend wird. Unzulässig ist es im Deutschen, irgendwie von Lieben zu reden, denn dann fällt φιλία und ἔρως zusammen, und es entsteht ein ähnlicher Unsinn, wie ihn die Theologen machen, wenn sie ἀγάπη und ἔρως zusammenwerfen. Wir tun gut, φιλοῦν und φιλούμενον an Stelle des zweideutigen φίλον zu setzen.

Drei Gänge hat das Redeturnier, durch Pausen geschieden, jeder aber hat seine Unterabteilungen, da immer ein Ergebnis erst gewonnen wird, dann zerrinnt. Im ersten Gange verfährt Sokrates recht sophistisch. Der gute Menexenos hat, seinem richtigen Gefühl folgend, zugegeben, daß die Freundschaft auf Gegenseitigkeit gegründet ist, läßt sich das aber entreißen, so daß weder der φιλῶν noch der φιλούμενος φίλοι sind, da es vorkommt, daß der φιλῶν sogar gehaßt wird, nämlich der ἐραστής vom ἐρώμενος; auch Hunde und Pferde lieben nicht immer die φιλόκυνες und φίλιπποι wieder [2]), und kleine Kinder können die Elternliebe noch nicht erwidern. Dabei wird ἐχθρός ebenso wie φίλος in doppeltem Sinne gebraucht. Es kommt auch schon einmal das neutrale φίλον vor, 212 d, was später die Untersuchung

[1]) Der Epikureer Kolotes hatte gegen Lysis und Euthydemos geschrieben; wertlose Reste der Schriften bei Crönert Kolotes und Menedemos 163. Ebenso Metrodoros gegen Euthyphron und Gorgias (Crönert 12, Anm. 24). Diese im Grunde ganz unwissenschaftlichen Leute stürzen sich auf die leichten Dialoge, weil sie das bekämpfen müssen, was ihrem ebenso unphilosophischen Anhang verständlich, ihrer Orthodoxie also gefährlich ist.

[2]) Daß der Hund ein treuerer Freund sein kann als die Menschen, wird der Hundefreund Platon schon in der Jugend erfahren haben.

von der Menschenfreundschaft ganz ablenkt. Wer kann bestreiten, daß schon hier Verhältnisse herangezogen werden, die mit der Menschenfreundschaft nichts mehr zu tun haben. Lysis ist eifrig, nimmt dem Menexenos das Wort aus dem Munde [1]); das hat aber keinen anderen Erfolg, als daß Sokrates sich nun an ihn wendet, aber statt seine Einwendungen hervorzulocken, ganz wo anders ansetzt; methodisch ist das nicht, viel eher eristisch.

In diesem zweiten Gange werden die Meinungen von Dichtern und Philosophen herangezogen, die sich widersprechen, aber auch einzeln genommen die Probe nicht bestehen. Homer sagt τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον; dazu stimmt die empedokleische φιλία. Hesiod sagt καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει; dazu stimmt der heraklitische πόλεμος. Daß diese Systeme, wenn auch verbreitert und verflacht, zugrunde liegen, ist unverkennbar und von Aristoteles richtig verstanden. Der Einwand gegen Homer ist, daß die Schlechten zwar einander ähnlich sind, aber keine Freundschaft halten können, weil sie ἀδικοῦσιν [2]). Dann können nur die Guten Freunde sein, und dies bekennt Sokrates als seine Überzeugung, 214 d, was sehr bedeutsam ist, führt aber dagegen an, daß der ἀνὴρ ἀγαθός sich selbst genügt, also keines anderen bedarf. Das bringt einen neuen Gedanken, den Nutzen, hinein.

Die entgegengesetzte Ansicht, daß sich die Gegensätze anziehen, wird auf die Physik hinübergespielt, was den Menexenos veranlaßt, unbedacht zuzustimmen. Sofort wird er mit den Gegensätzen φίλος und ἐχθρός widerlegt; denn der ἐχθρός kann weder φιλῶν noch φιλούμενος sein. Die Behauptung wird einem κομψός zugeschrieben; widerlegt wird sie von den ἀντιλογικοί. Es ist ganz müßig, hierin bestimmte Beziehungen zu wittern, und wären sie vorhanden, so könnten wir sie nicht bestimmen. So sind es in diesem Teile des zweiten Ganges lauter fremde

[1]) 213 d οὔκ, ἔμοιγε δοκεῖ, ruft er, „nein, meine ich". So zu betonen, nicht οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ. Das würde er mit ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ ausdrücken.

[2]) Das erste Buch des Staates, das auf einem Entwurfe beruht, der nicht viel jünger als der Lysis ist, kennt eine δικαιοσύνη auch zwischen Dieben und Räubern 351 c; aber dann sind sie, soweit sie δίκαιοι sind, auch nicht schlecht, können also φίλοι sein. Wenn man die ersten Partien dieses Buches liest, das Gespräch mit Polemarchos, fühlt man sich an den Lysis öfter erinnert. Der Verfasser bewegt sich in demselben Gedankenkreise, aber bestimmte Beziehungen sind nicht vorhanden.

Behauptungen, die positiv nicht weiter helfen. Sie dienen aber dazu, eine neue Aufstellung zu gewinnen. Die Gedanken werden, um nicht zu schulmäßig zu klingen, in etwas anderer Ordnung vorgetragen, folgen aber so auseinander; wenn das φίλον (aktiv) sich auf ein φίλον (passiv) erstreckt, muß dies letztere ein ἀγαθόν sein, denn ein κακόν wird nie ein φίλον (passiv) sein können. Da nun beide nicht ὅμοια sein sollen, κακόν aber auch das φιλοῦν nicht sein kann, muß dies οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθόν sein. Beispiel: dem Leibe, der ein οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθόν ist, ist der Arzt φίλος wegen des κακόν, der Krankheit (217 b). Damit ist diejenige Menschenfreundschaft, von der wir ausgingen, ganz verlassen; hineingebracht aber wird ein ganz neuer Begriff: die ἐπιθυμία, das Verlangen nach etwas, das fehlt. Es ist unverkennbar, daß dies geradezu eingeschmuggelt wird, 217 b, οὐ γὰρ δή . . . ἔτι ἂν τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμοῖ καὶ φίλον εἴη.

In Wahrheit dient diese Aufstellung dem Sokrates nur als Grundlage zu etwas ganz Neuem, dem dritten Gange, den er überraschend mit einem spannenden „o weh, ich fürchte, alles ist falsch" einführt. Und dann schließt er so: alles φιλεῖν bezieht sich auf etwas, hat einen Zweck. Wegen der Gesundheit ist der Arzt dem Kranken φίλος. (Also nicht wegen des κακόν, der Ursache, der Krankheit). Der Gesundheit ist ein ἀγαθόν; dann ist sie auch ein φίλον. Jedes φίλον hat seinen Zweck, also auch die Gesundheit, und so muß es immer weiter gehen bis zu einem τῶι ὄντι φίλον, das ohne weiteren Zweck φίλον ist.

Das φιλεῖν hat aber auch eine Ursache in dem κακόν; dies führt zu dem Verlangen nach dem φίλον (ἀγαθόν). Fällt die Ursache weg, so auch das φιλεῖν. Das müßte also auch für das τῶι ὄντι φίλον gelten. So wäre es, wenn es nicht auch ἐπιθυμίαι gäbe, die mindestens nicht immer übel sind und auch unabhängig von dem κακόν bestehen. Sie also, nicht das κακόν, sind die wahre Ursache des φιλεῖν. Hier zeigt sich, wie notwendig das Einsetzen des ἐπιθυμεῖν oben war. Man begehrt, was einem fehlt; das muß einem also irgendwie verwandt, zugehörig, οἰκεῖον sein; darum begehrt man's, wenn es fehlt.

Und nun geht es in überstürztem Gange zurück zur Menschenfreundschaft, 221 e: „wenn ihr Freunde seid, seid ihr οἰκεῖοι". Und wer jemandes ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾶι, ist irgendwie sein οἰκεῖος; dem gegenüber gebührt sich das φιλεῖν, also auch gegenüber dem γνήσιος

ἐραστής, d h wie man hier nur verstehen kann, der darum echt ist, weil er οἰκεῖος ist. Es leuchtet ein, daß diese letzte Partie lediglich für die Situation des Dialoges da ist. Sie verträgt keine scharfe Prüfung. Sokrates läßt sie auch ganz beiseite, als er die Summe zieht. Das οἰκεῖον darf kein ὅμοιον sein, denn das ist vorher abgewiesen. Die Art, wie dieser Schluß jetzt anerkannt wird, zeigt, daß Sokrates ihn eigentlich für falsch hält. Was ist nun οἰκεῖον [1])? Das Gute für jedermann oder das Gute dem Guten, das Schlechte dem Schlechten? Dies letzte ist vorhin abgelehnt und gilt für beseitigt. Ist aber das ἀγαθόν das οἰκεῖον, so kommt das auf den Satz heraus, daß nur der Gute des Guten Freund sein kann, einen Satz, der auch verworfen war, 215 d, obgleich dort Sokrates gesagt hatte, daß er ihn eigentlich billigt, 214 e.

Scheinbar ist damit nichts erreicht; aber Sokrates könnte fortfahren, möchte ältere Unterredner aufrufen. Also wird sich auch erkennen lassen, wie es weiter gehen würde. Daß nur die Guten Freunde sein könnten, war nur abgelehnt, weil der Gute sich selbst genug wäre, also keinen Nutzen von dem anderen Guten haben würde. Später ist das Verlangen hinzugetreten, ein Begehren nach dem οἰκεῖον; das ist das Gute. Freilich beruht jedes Begehren auf einem Gefühle des Mangels, aber es gibt auch ein Begehren, das bleibt, auch wenn das Übel fortfällt. Und wenn die Freundschaft zu jedem φίλον einen Zweck außer sich hat, so führt das endlich zu einem τῶι ὄντι φίλον, das es um seiner selbst willen ist. Demgegenüber wird also auch das ἐρᾶν nicht aufhören. Und sehr wichtig ist, daß wir anerkennen, τὸ ἀγαθὸν παντὶ οἰκεῖον, denn das bleibt nun bestehen. Der κακός, der es nicht einsieht, beraubt sich selbst des wahren φίλον.

So können wir zusammenziehen. Setzen wir die ganze platonische Philosophie ein, so ist es richtig, daß das τῶι ὄντι ἀγαθόν das τῶι ὄντι φίλον sein muß, und die hier noch sehr unvollkommen behandelte ἐπιθυμία der ἔρως αὐτοῦ τοῦ καλοῦ. Aber verstehen kann das nur ein Kenner der Lehren, welche Sympo-

[1]) 222 c πότερον οὖν καὶ τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντὶ τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι, ἢ τὸ μὲν κακὸν τῶι κακῶι οἰκεῖον τῶι δὲ ἀγαθῶι τὸ ἀγαθόν usw. Man muß durch die Interpunktion die scharfe Doppelfrage kenntlich machen, dann wird der Gedanke an eine Lücke verschwinden. Es wäre überhaupt richtig, wenn wir in sehr vielen Fällen kein Komma setzten, wo δέ nur ein korrelates Satzglied anreiht.

sion und Staat bringen, und der wird von dieser andeutenden Behandlung wenig erbaut sein. Für ihn würde diese mühselig antilogische Beweisführung post festum kommen, die nicht einmal zu einem anerkannten Ergebnis führt. Ist aber dem Platon, als er dies schrieb, klar gewesen, was das Ziel der Untersuchung war, die er abbrach? Daß die Leser es nicht finden konnten, mußte er sich sagen. Warum ließ er sie im Dunkeln? Oder war er selbst nur so weit, daß er durch den Nebel widerstreitender Gedanken ein Ziel in der Ferne sah? Er wechselt mit πρῶτον φίλον, ὡς ἀληθῶς φίλον 219 d, τῶι ὄντι φίλον 220 b und behält dann diesen Ausdruck bei. So sagt er freilich auch später, als er erkannt hat, daß das, was er sucht, in einem anderen Reiche liegt, das keine φιλία erschließt, sondern Ἔρως, der Mittler zwischen dem Irdischen und dem Ewigen. Aber diesen Mittler und dieses Reich kennt er eben noch nicht, und seit er es kennt, redet er von keinem τῶι ὄντι φίλον mehr. Das weist dem Lysis ganz ebenso seinen Platz in der Entwicklung von Platons Denken wie der Stil in seiner Schriftstellerei.

7. Euthyphron.

Es ist auffällig, daß wir von Euthyphron von Prospalta nur durch Platon hören, ganz wie von Kallikles aus Acharnai. Bergk hat die Prospaltier, die Komödie des Eupolis, ohne jeden Grund mit Euthyphron in Verbindung gesetzt. Wer den Kallikles für eine erfundene Figur hält, müßte es mit Euthyphron auch tun. Da ist es von Wert, daß sein Prozeß gegen seinen Vater einen Zug enthält, den Platon nicht erfinden konnte, da er sich mit dem Winter 400/399 nicht verträgt, in den das Gespräch gesetzt ist. Der angebliche Mord ist geschehen, ὡς ἐγεωργοῦμεν ἐν Νάξωι, 4 c, also während dort die athenische Kleruchie bestand, also vor 404. Dann ist die Klage, vier Jahre und mehr nach der Tat, undenkbar. Platon hat die Unstimmigkeit nicht vermeiden können, weil er die Klage des Meletos hereinzog.

Euthyphron erbietet sich 6 c, die Geschichten von Götterkämpfen zu rechtfertigen, noch viel ärgeren als die ausdrücklich erwähnten [1]). Im Kratylos 396 d führt Sokrates seine Kraft, die Götternamen zu deuten, auf Inspiration durch Euthyphron zurück. Das ist nicht dasselbe, also steckt mehr dahinter als eine Verweisung auf den eigenen Dialog. Natürlich beruft sich Sokrates auf ein Gespräch; aber jene allegorischen Deutungen konnten kaum, noch weniger die Etymologien von dem Propheten durch

[1]) 8 b steht, daß eine Tat Ἡφαίστωι φίλον Ἥραι δὲ ἐχθρόν sein kann. Das geht auf Heras Fesselung, den alten homerischen Hymnus, dessen Nachklänge in Poesie und Malerei vorliegen (Gött. Nachr. 1895, Hephaistos, S. 217). Platon nimmt auf ihn im Staat 378 d Bezug. Etwas Ärgeres mochte z. B. die Zerreißung des Dionysos durch die Titanen sein oder wenigstens, daß Hera ihn wahnsinnig machte, eine fast verschollene Geschichte, die Platon Ges. 672 a b erwähnt, Euripides im Kyklopen 3. Chrysippos hatte noch sehr viel schlimmere Dinge herangeholt und allegorisch gerechtfertigt.

Unterhaltungen verbreitet werden; das erfordert mindestens die ἐπίδειξις eines Sophisten, wenn nicht eine Schrift, was für die Gegenwart einen geringen Unterschied machte; aber als Platon den Kratylos schrieb, war Euthyphron vergessen, wenn er nicht geschrieben hatte. Eine solche theologische Schrift, die dem Platon ihrer ganzen Tendenz nach zuwider war, und daneben jener Versuch, den eigenen Vater zu verklagen, der in seine Jugendzeit fiel, erklärt die Verfolgung des Propheten, seiner Person und seiner Lehre.

Was Euthyphron von sich aus als Bestimmung des ὅσιον vorbringt (θεοῖς φίλον, πᾶσι θεοῖς φίλον), besteht vor der Kritik nicht, ist aber nicht bloß ein unvollkommener Versuch, sondern entspricht der Art Frömmigkeit, die der Theologe haben muß. Wenn Religion in dem Glauben an eine Offenbarung gefunden wird (wie das noch heutzutage gesagt wird), so wird eben der Inhalt der Frömmigkeit von oben, von außen her bestimmt, und bei der Anerkennung der offenbarten Wahrheit haben sich die Menschen zu bescheiden. Was den Göttern lieb ist, ist fromm: das ist die rechte Übung des θύειν καὶ εὔχεσθαι, wie Euthyphron das zuletzt, 14 b, ausführt.

Umgekehrt schließt Sokrates, und von ihm stammt die Einordnung des ὅσιον in den weiteren Begriff des δίκαιον 11 e. Damit ist es für die weitere Spekulation über die Tugenden ausgeschaltet, wie sich am deutlichsten im vierten Buche des Staates zeigt. Es hat nicht das mindeste zu bedeuten, daß im Gorgias 507 b steht δίκαιον τὸ περὶ ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττειν, ὅσιον τὸ περὶ θεούς, ohne daß das zweite als Unterabteilung des ersten bezeichnet wird, oder daß im Menon 78 d δικαιοσύνη σωφροσύνη ὁσιότης als Teile der Tugend aufgeführt werden, und noch im Theaetet 172 a δίκαια καὶ ἄδικα καὶ ὅσια steht, ähnlich Polit. 301 d [1]). Immer konnte ohne jeden Schaden der gemeine Sprachgebrauch befolgt werden. Der Inhalt dieses ὅσιον sind die θεῶν καὶ ἡρώων θεραπεῖαι und der Totenkult, wie im Staate 427 b gesagt wird [2]), offensichtlich

[1]) Es entspricht dem, daß die Priester, die Opfer und Gebete besorgen, ganz wie im Euthyphron, διακόνου τέχνης μόρια sind, Polit. 290 d.

[2]) In befremdlicher Weise wird behauptet, Platon hätte die ὁσιότης als Einzeltugend nicht eliminieren wollen, denn er verlange im zwölften Buche der Gesetze 967 d von dem Leiter des Staates, daß er die volle Einsicht in die kosmischen Bewegungen besitze, deren Einfluß auf das

um das ὅσιον aus der Tugendlehre loszuwerden, denn dafür gibt Sokrates keine Gesetze, sondern holt sich die Weisung aus Delphi. Das ist Offenbarung; da gilt wie für Euthyphron τὸ θεοφιλὲς ὅσιον.

Auch im Euthyphron wird als Inhalt θεῶν θεραπεία angesetzt: Sokrates nimmt das mit entschiedenem Beifall an: καλῶς γέ μοι φαίνῃ λέγειν, 12 e. Aber die θεοῖς ὑπηρετική geschieht nicht so, wie sie gemeiniglich gefaßt wird, zugunsten der Götter, sondern ist ein Dienst, wie ihn der Sklave dem Herrn leistet [1]). Natürlich muß sich diese Beihilfe auf ein ἔργον der Götter erstrecken. Das möchte Sokrates hören; wenn Euthyphron zu viele solche ἔργα kennt, wenigstens das κεφάλαιον, die aus den einzelnen Posten gebildete Summe, er hätte auch sagen können, die Gattung, die Form, die für die einzelnen ἔργα allgemein gilt. Euthyphron weiß nichts, kann nichts wissen, da er nur die andere Sorte Frömmigkeit kennt, mit der er also wieder herauskommt (14 b); Wortschwall soll den Rückfall verhüten. Dafür trifft ihn der verdiente Hohn: „Du hättest mir sehr viel kürzer das κεφάλαιον, die Hauptsumme, Hauptsache von dem, wonach ich fragte, sagen können. Aber du willst mich eben nicht belehren, offenbar. Jetzt warst du ja eben daran, und da bogst du ab. Hättest du mir die Antwort gegeben, so würde ich ganz zureichend von dir erfahren haben, was Frömmigkeit ist.“ Ich übersetze, weil die einfachen Worte mißdeutet worden sind; dies nebenbei. Also mit der Angabe von dem, was das ἔργον der Götter ist, an dem die Frommen helfen, wäre die Frömmigkeit gegeben. Diese Aufklärung erhalten wir nirgend; nur gelegentlich wird als selbstverständlich hingestellt, οὐδὲν ἡμῖν ἀγαθὸν ὅ τι ἂν μὴ θεοὶ δῶσιν, 15 a. Wer darauf weiterbaut, wird sich soviel sagen können, daß er befriedigt ist. Gedacht kann nichts anderes sein, als das eigene Wirken auf das Ziel zu richten, dem das Regiment der Götter zustrebt. Platon hat

sittliche Leben begriffen hat und dialektisch darüber Rede stehen kann, sonst ist er nicht βεβαίως θεοσεβής. Von dem, was er hier zur Bedingung macht, wußte er gar nichts, als er den Euthyphron schrieb; er verlangt es auch hier nicht von jedermann, ὅσιος aber soll doch jeder sein. Wie kann man zwei Wörter gleichsetzen, die so verschieden sind, zwei Begriffe, die es ebenfalls sind?

[1]) Den Göttern gegenüber ziemt sich die Bezeichnung δοῦλος; das ist auch Sokrates gegenüber Apollon, Phaid. 85 b. Ob ein freier θής oder ein unfreier δοῦλος, ist für die Art der θεραπεία ohne Belang.

diese Betrachtungsweise nicht weiter verfolgt; sobald die neutrale Idee des Guten in den Mittelpunkt trat, war da kein Raum für einen Gott oder Götter, die ein tätiges Regiment über die Menschen führten, konnte also der Philosoph ihnen nicht dabei helfen. Als er den Euthyphron schrieb, faßte er die Menschenwelt viel eher als ein Reich Gottes oder eine *communio deorum et hominum*, eine große *civitas*, wie es Cicero *de legibus* I 23 nach den Stoikern ausführt. In dieser fällt dem Weisen oder Philosophen eine tätige Mitarbeit zu. Es braucht nicht von neuem gesagt zu werden, daß Platon sehr geneigt war, an der Errichtung eines gottgeliebten Staates Hand anzulegen. So sind diese Gedanken ganz in seinem Sinne; aber er hat diesem Sinne später einen anderen Ausdruck gegeben. So rückt der Euthyphron den Werken der Mannesjahre zugleich näher und ferner als die andern Dialoge der neunziger Jahre.

Wie breiten Raum die logische Belehrung einnimmt, mag sich jeder beim Lesen selbst überschlagen. Alles sind ganz elementare Dinge, aber sie werden so eingehend behandelt, daß die belehrende Absicht unverkennbar ist. Einmal wird auch die Geometrie berührt, 12 d. Am auffälligsten ist die Einführung des Terminus εἶδος und ἰδέα, die ganz unterschiedslos gebraucht werden. Wer den Phaidon im Kopfe hat, muß zuerst sagen, die Ideenlehre ist da. 5 d fragt Sokrates, „ist nicht in jeder Handlung das ὅσιον ταὐτὸν αὐτὸ ἑαυτῷ, das ἀνόσιον jedem ὅσιον entgegengesetzt, αὐτὸ δὲ ἑαυτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ὁσιότητα[1]), πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι. Euthyphron stimmt ohne weiteres zu. Das wird 6 d aufgenommen ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν. ἔφησθα γάρ που μιᾶι ἰδέαι τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια. Und gleich danach steht ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτε

[1]) Hier ist eine wichtige Variante ὁσιότητα B und ἀνοσιότητα T, beide mit Gefolgschaft; ἀνοσιότης liegt an sich näher, und es konnte geändert werden, weil eine Idee eines negativen Begriffes logisch, einer Schlechtigkeit ethisch für den Platoniker undenkbar war. Aber der junge Platon brauchte das noch nicht durchschaut zu haben. Andererseits reicht die positive Idee, das Musterbild, aus, um das Gegenteil als solches zu erkennen, ὁσιότητα ist also verständlich, war auch der Änderung ausgesetzt. Daß ich mich für diese Lesart entscheide, bewirkt die zweite Stelle, in der deutlich von einer einzigen Idee die Rede ist.

ἐστίν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι das einzelne bezeichne. Da haben wir das παράδειγμα genau wie im Kratylos 389 b. Die Architekten reichten bei der Bewerbung um einen Staatsauftrag einen Plan oder ein Modell ein, lateinisch *forma*: das ist genau eine solche ἰδέα. Jedes ὅσιον oder ἀνόσιον „hat" eine Form, die überall dieselbe ist, und die es zum ὅσιον oder ἀνόσιον macht. Diese Form, der wir es ansehen, dies ist fromm oder nicht fromm, möchte Sokrates kennen, um sie dann als *forma*, als Muster, zu vergleichen, zu sehen, ob die Ausführung stimmt. Wir können auch sagen, er will den Typus des Frommen kennen. Wenn Isokrates (κ. σοφιστῶν 16) seinen Schülern die ἰδέαι beibringt, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, so sind es die Typen, und mehr steht hier bei Platon auch nicht. Noch hat das Einzelding die ἰδέα, die Gestalt; sie ist nicht losgelöst von der Einzelerscheinung, einem anderen ewigen Reiche angehörig. Man kann wohl sagen, daß ein großer Schritt auf die Logik, auf den Begriff zu getan ist, und logisches Interesse zeigt das Schriftchen überall, aber auf die Ontologie des Phaidros und des Staates deutet noch nichts. Ihr sind wir nicht näher als mit dem τῶι ὄντι φίλον des Lysis.

Der Gorgias zeigt nichts, was auf die künftige Ideenlehre deutet, aber er hatte dazu auch keine Veranlassung; er bekämpft die Rhetorik auch nicht von der logischen Seite. Es führen wenig Fäden von ihm zu den kleinen Dialogen, während er auf den Protagoras zurückgreift. Daher könnte man versucht sein, etwa den Euthyphron hinter ihn zu rücken [1]). Nur ist eins nicht zu vergessen: der Gorgias ist ein sehr umfangreiches Werk, vor dem die andern verschwinden. Ganz wohl konnte eins wie der Euthyphron angelegt und ausgearbeitet werden, während der Gorgias im Entstehen war. Wir werden doch dem Platon zutrauen, daß er oft mehrere Eisen im Feuer hatte. Diese Möglichkeiten dürfen nicht außer acht bleiben, aber die Not zwingt uns,

[1]) Zu dieser Annahme hat mich einst veranlaßt, daß im Gorgias 480 d, 507 d gefordert wird, sich selbst und die eigenen Verwandten vor Gericht zu ziehen, um die heilende Strafe für ein Verbrechen zu empfangen. Das tut Euthyphron; er tut es aber nicht aus diesem Beweggrunde, und dadurch wird die Berechtigung seines Handelns aufgehoben. Wenn Platon die Parallele hätte ziehen wollen, so mußte er eben über den Beweggrund etwas sagen. Es besteht also keine Beziehung zwischen den Stellen.

die Gedanken allein zu verfolgen. Da ist einleuchtend, daß die Gerechtigkeit als die entscheidende Tugend im Gorgias und schon vor ihm im Thrasymachos erscheint, und die Frömmigkeit neben ihr keine Rolle spielt, was doch zumal da so nahe lag, wo Kephalos beim Opfern beschäftigt ist. Platon hatte also damals schon anerkannt, was Sokrates im Euthyphron von sich aus sagt, daß die Frömmigkeit ein Teil der Gerechtigkeit ist. Damit ist der Inhalt des Euthyphron hoch hinauf geschoben; dann wird auch seine Abfassungszeit vor dem Gorgias wahrscheinlich. Wer die ganze Stimmung und Haltung der kleinen Dialoge mit jenem vergleicht, wird vollends nicht zweifeln. Und nach jenem gewaltigen Manifeste seines Glaubens und Wollens kamen die Fragen und Zweifel des nicht wissenden Sokrates nicht mehr zurecht, weder dem Publikum noch dem Verfasser. Der Standpunkt, von dem aus sie geschrieben waren, lag nun tief unter ihm.

8. Platon und die Pythagoreer.

Von Platons erster Reise steht fest die letzte Station Syrakus und der Verkauf auf Aigina, der Kriegszustand voraussetzt, also die Jahre 388/87 etwa. Losgekauft hat ihn der Kyrenäer Annikeris, was nahe legt, daß der Besuch in Kyrene vorherging [1]); doch das ist selbstverständlich. Wenn Olympiodor S. 193 Herm. Glauben verdient, ist das Jahr 388 gesichert, ein Olympienjahr, denn er sagt, daß Annikeris auf dem Wege zu dem Feste war. Das klingt ansprechend, wenn nicht der Kanal so sehr trübe wäre, der die Notiz bietet, und ein κατὰ τύχην παρών, wie es bei Diogenes III 20 heißt, auch ausgeschmückt werden konnte. Als Reiseziele kennen wir sonst Unteritalien, das natürlich vor Sizilien besucht ward, Kyrene und Ägypten, und daß ihn nur die Zeitläufte an dem Besuche des Orients verhinderten, muß zu dem glaubwürdigen Bestande der alten Biographie gerechnet werden, Diogen. III 7, Apuleius I 3; bei Olympiodor ist der Vorsatz zur Tatsache gemacht, was für seine Art bedeutsam ist. Die Reihenfolge ist bei Diogenes Kyrene, Italien, Ägypten, bei Apuleius Italien, Kyrene, Ägypten, Cicero, *de fin.* V 87, *de rep.* I 16 hat nur Ägypten und Italien, Philodem [2]) nur Italien. Daß er einmal von Athen direkt nach Ägypten fuhr, sagt die vortreffliche Angabe über seinen Ölhandel bei Plutarch Solon 3, und derselbe läßt ihn auch von Ägypten direkt zurückfahren, *de genio Socr.* 579 b; allein dies steht in einer Novelle und führt ihn nach Delos, um dort die Aufgabe, den Würfel zu verdoppeln, an Ort und Stelle zu erhalten; das ist also nicht ernst zu nehmen [3]). Man wird nicht

[1]) Daß ein späterer Anhänger der aristippischen Schule Annikeris heißt, darf nicht verwirren; nicht einmal Verwandtschaft der Träger des libyschen Namens kann mit Sicherheit erschlossen werden.

[2]) Index Acad. Col. X. Von Z. 17 an läßt sich das meiste nicht herstellen, denn Meklers Ergänzungen ergeben kein Griechisch.

[3]) Es kann gut aus dem Platonikos des Eratosthenes stammen.

leicht den Besuch Ägyptens von Kyrene trennen, eine Reise Platons nach der Schulgründung ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, also ordnen sich die Stationen so: Ägypten, Kyrene, Italien, Sizilien. Daß Ägypten von einem Zweige der Tradition ans Ende gerückt wird, hat seinen Grund in der Stilisierung: es erschien besonders wichtig und ward allein weiter ausgeführt. Um die Dauer der Reise zu berechnen, muß mit dem Aufhören des Schiffsverkehrs während des Winters gerechnet werden, der in Platons eigenen Berichten über die beiden letzten Reisen nach Syrakus so deutlich hervortritt. Wenn wir ihn in dem ersten Sommer bis Kyrene gelangen lassen, kommt ein Winteraufenthalt heraus, der für die Lehrzeit bei Theodoros unentbehrlich ist, ein zweiter dann in Italien; dann kann er im Frühsommer des dritten Jahres von Syrakus abgeschoben sein. War das 388, so ist er 390 aufgebrochen, und so mag man rechnen, muß aber außer einer längeren Dauer der Reise auch als möglich zugeben, daß das Ende erst 387 fiel.

Über den Aufenthalt bei den Pythagoreern wissen wir nichts und müssen auf der Hut sein, nichts heranzuziehen, was in die späteren Reisen gehört. So läßt ihn Diogenes zu Philolaos und Eurytos gehen, aber Apuleius gibt als Ziel der zweiten Reise den Besuch des *Eurytus Tarentinus et senior Archytas* an. Das ist der Zeit nach möglich, nur das *senior* kaum, auf wen auch der Komparativ bezogen werde. Von Eurytos hat Archytas etwas erzählt, das Aristoteles und Theophrast daher kennen (Diels 33, 2. 3). Er kann also Schüler des Philolaos sein, wie es bei Iamblich Pyth. 148 heißt. Das wird stimmen; was Aristoteles Metaph. N 1092 b anführt, bringt eine Zahlenspielerei, wie sie in der ältesten Akademie auch getrieben wurde. Aber Philolaos wirkte im Mutterlande; auch Eurytos wird mit den Pythagoreern von Phleius in Verbindung gebracht. Diese Filiale war im 4. Jahrhundert ziemlich so wichtig wie in Italien Tarent; von ihr wird Aristoteles auch Nachrichten empfangen haben, die er den Pythagoreern im allgemeinen zuschreibt. Herakleides hat die Gegenwart in die Zeit des Stifters projiziert und Pythagoras mit dem Tyrannen Leon zusammengebracht. Weitere Wucherung läßt ihn gar selbst aus Phleius stammen.

Tarent ist durch Archytas zum letzten Zentrum des italischen Pythagoreertums geworden; aber Lysis, der Lehrer des Epami-

nondas, hat doch auch schon aus Tarent fliehen müssen, also war die lakonische Kolonie von der Bewegung der achäischen Städte am Ende des 5. Jahrhunderts ergriffen; aber in die Pythagoraslegende hat Tarent keinen Eingang gefunden, in starkem Gegensatze zu Phleius. Platon läßt den Timaios aus Lokri stammen, von dem ich nicht zu bestimmen weiß, ob er nicht ganz von ihm erfunden ist: auch diese Stadt schien also in den pythagoreischen Kreis zu gehören, was den Zaleukos, den alten, vielleicht mythischen Träger ihrer εὐνομία, zu einem Schüler des Pythagoras gemacht hat. In Kroton ist die Bruderschaft wohl durch die Revolution wirklich ausgerottet worden; die Teile der Legende, welche Pythagoras dort einführen, sind also recht alt. Überhaupt ist die Aussicht gar nicht schlecht, ihre Schichtung verfolgen zu können, und ich glaube, man wird auch mit dem Sondern der Lehren und Gebräuche weiter kommen. Die Notwendigkeit, um Platons willen die Biographien zu lesen (Photius Bibl. 249 ist unverächtlich[1])), hat mir diese früher gewonnene Überzeugung bekräftigt; ich habe nur keine Zeit mehr dazu. Notwendig ist, und dazu ist, seit Rohde den Grund gelegt hat, manches geschehen, die Traditionen unserer Gewährsmänner zu sammeln und zu sondern, Aristoteles, Herakleides (dessen Erfindungen besonders wichtig sind; Hermotimos, Euphorbos u. dgl., Leon), dann die beiden Westhellenen Dikaiarchos und Aristoxenos; daß dieser die Schule als erloschen betrachtete, befremdet und verlangt Erklärung; Theokrit führt einen Pythagoristen ein, aber einen Athener, vielleicht aus der Komödie. In die erste Reihe der Zeugen gehört aber für uns auch Timaios, wichtig, weil er sein Augenmerk auf die politische Rolle des Ordens richtet, die den Philosophen gleichgültig ist. Da hat Krische unserer Forschung vortrefflich den Weg gewiesen. Allein das kann und muß stark erweitert werden, namentlich nach der religiösen Seite: da ist, als Ursache oder als Folge, die Religion der Westhellenen, so verschieden vom Mutterlande, von dem späteren Pythagoreertum nicht zu trennen, und die reiche monumentale Überlieferung, die die Italiener der Erde abgewonnen

[1]) Aber die Zuteilung an Agatharchides, die Immisch eben versucht, ist unhaltbar. Ganz verfehlt ist der Versuch von Wellmann, den Abriß der pythagoreischen Lehre, den Diogenes aus Alexander Polyhistor erhalten hat, für altpythagoreisch zu erklären.

haben, und die sich immer noch stark vermehrt, verspricht viel auch mit ihren Ausstrahlungen auf die Völker Italiens. Sie ist bei uns vernachlässigt, und in Italien wird, schon weil die Sprachkenntnis fehlt, nur die Prähistorie mit Sachkenntnis getrieben. Das Leben der Westhellenen, in manchem auch ihr Glaube, läßt sich doch aus den Monumenten in vielem erkennen, wenn auch die Inschriften allzu spärlich sind; das gibt mindestens für das spätere Pythagoreertum Hintergrund und Untergrund. Sicher läßt sich die Brücke zu den Bacanalia schlagen, wenn auch Dionysosmysterien, wie sie Philopator trieb [1]), zwingen, den Blick noch weiterhin zu richten.

Zu diesen Primärquellen führt ferner die biographische Tradition des 3. Jahrhunderts, zu der wir über die Auszüge der Kaiserzeit gelangen, und sie hat mancherlei anderes benutzt, vor allem Schriften, die auf den Namen des Pythagoras und anderer alter Pythagoreer, Männer und Frauen, gestellt waren, in Versen [2]) und Prosa, ionischer und dorischer. Damit, daß sie diese Namen zu Unrecht tragen, wie die Evangelien des Matthäus und Johannes und die Briefe des Petrus und anderer Urapostel, sind sie nicht entwertet, und der Religionsstifter Pythagoras ist mindestens soviel wert wie der Philosoph. Es ist aber auch

[1]) Diese seltsame Erscheinung, die das Einbrennen eines Efeublattes als Zeichen der Weihung in die Mysterien einschließt, ist mehrfach bezeugt, auch im dritten Makkabäerbuche, und ich habe die Efeublätter erythräischer Grabsteine dahin bezogen, Nordion. Steine 14, 15, Herm. 34, 635. Auch Einbrennen von Lilie und Tamburin kommt vor, Plutarch *de adul. et am.* 56 e. Eben veröffentlicht Schubart (Amtliche Berichte der Königl. Sammlungen 1917, 189) einen Erlaß des Philopator zur Sache, deutet ihn aber nicht ganz richtig. Die τελοῦντες τῶι Διονύσωι aus Ägypten sollen nach Alexandreia kommen und sich binnen dreier Tage nach ihrer Ankunft auf dem Bureau eines Aristobulos eintragen lassen, angeben, von wem ihre Weihung stammt, drei Generationen rückwärts (d. h. von wem der Weihende seine Weisheit haben wollte), und in einer versiegelten und mit ihrem Namen versehenen Aufzeichnung den ἱερὸς λόγος hinterlegen. Es war also nicht nur eine Kontrolle der Gläubigen, sondern auch des Glaubens beabsichtigt.

[2]) Von einem alten auf Pythagoras' Namen gestellten Gedichte scheint mir eine Erwähnung bei Diogenes 9, 23 vorzuliegen, wo angegeben ist, Parmenides hätte Morgen- und Abendstern zuerst als identisch erkannt, ὡς Φαβωρῖνος. οἱ δὲ Πυθαγόραν· Καλλίμαχος δέ φησι μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ ποίημα. Ich kann das nur so verstehen, daß Kallimachos das betreffende Gedicht verzeichnet, aber die Autorschaft des Pythagoras geleugnet hatte.

ganz unberechtigte Willkür, diese Schriften a priori als alexandrinische Erfindung zu betrachten, und selbst wenn sie es sein sollten, würden sie stofflich ebensogut auf älterer Überlieferung beruhen wie das Matthäusevangelium und selbst Stücke des Johannesevangeliums. Aber daß Aristoteles von Pythagoras absieht und Orpheus als mythische Person erkannt hat, ist zwar ein schönes Zeichen von historischem Gefühle, entwertet aber die mythische Tradition durchaus nicht, die sich am Ende auf Erinnerung an geschichtliche Personen und Zustände gründet. Umgekehrt wird auf dem Gebiete der Mathematikgeschichte von Zeuthen, also dem ersten Kenner, der Tradition nicht etwa der hellenistischen Biographen, sondern der Kaiserzeit ein sehr weitgehender Glaube beigemessen, der sogar dem Pythagoras selbst nicht nur den Satz, den wir nach ihm nennen, sondern anderes Wichtige läßt. Ich kann mir sachlich nicht das geringste Urteil erlauben, aber zweierlei ist unbestreitbar, daß die Spätzeit das Platonische ohne weiteres für Pythagoras reklamiert, und daß selbst Eudemos pythagoreische Bücher nur von Archytas und seinen Schülern haben konnte, außer etwa Philolaos, und über dessen Person und die Anführungen, die wir unter seinem Namen haben, muß die Untersuchung von neuem geführt werden. Das Material ist von Diels in den Vorsokratikern unter Nr. 32 bereitgelegt, so daß ich vieles mit seinen Zahlen zitiere; nur ein Scholion zum Phaidon 61 e kommt hinzu, Φιλόλαος Πυθαγόρειος ἦν, ἐξ Ἰταλίας πεφευγὼς διὰ τὸν ἐμπρησμὸν τὸν τότε ὑπὸ Κύλωνος γεγονότα διὰ τὸ ἀνεπιτήδειον αὐτὸν πρὸς φιλοσοφίαν ὄντα ἀπελαθῆναι τοῦ ὁμακοίου ὃς καὶ δι' αἰνιγμάτων ἐδίδασκε, καθάπερ ἦν ἔθος αὐτοῖς· ἦλθεν οὖν οὗτος εἰς Θήβας τεθνεῶτι τῶι διδασκάλωι Λύσιδι χοὰς ποιήσων ἐκεῖ τεθαμμένωι. Ἵππαρχος (d. i. Ἀρχιππος, Neanthes bei Porphyrios Pyth. 55. Iamblich Pyth. 249) δὲ καὶ Φιλόλαος μόνοι τῆς εἰρημένης συμφορᾶς τῶν Πυθαγορείων διεσώθησαν.

Der Aufenthalt des Philolaos in Theben und damit seine Lebenszeit ist durch Platons Phaidon gesichert; danach fällt er in das Ende des 5. Jahrhunderts; seine Schüler Simmias und Kebes brachten also pythagoreische Lehren in den sokratischen Kreis. Daß Lysis Lehrer des Epaminondas war und in Theben starb, darf ebenso als Tatsache gelten. Von ihm wird die Rettung aus dem Brande von Neanthes und Iamblich erzählt, zugleich mit Archippos; im Scholion tritt Philolaos für Lysis ein, bei

Plutarch *gen. Socr.* 583 für Archippos. Dies sowohl wie die Schülerschaft und die Reise nach Theben zu dem Grabe des Lehrers Lysis sind offenbar Wucherungen. Wertvoll ist dagegen, daß Aristoxenos (Diogenes VIII 46, Iamblich 251 [1])) die Pythagoreer des Mutterlandes, namentlich die von Phleius, als Schüler des Philolaos bezeichnet. Zu ihnen gehört Echekrates, der Freund des Phaidon, den Platon einführt. Ganz wertlos ist, daß Iamblich 104 den Philolaos zum unmittelbaren Schüler des Pythagoras macht. Auch sein Tod bei dem Versuche, Tyrann zu werden, hat keine Gewähr; da Diogenes Laertios VIII 85 hierauf sein Epigramm macht, wird es aus Hermippos stammen. Man hat nichts gewußt als die Tätigkeit des Philolaos in Hellas in den Jahrzehnten um 400.

Bei Iamblich 199 und ganz ähnlich bei Diogenes III 9, VIII 85, bringt Philolaos die Schriften des Pythagoras oder der Pythagoreer, was dasselbe ist, unter die Leute, indem er sie für Platon an Dion um 100 Minen verkauft, weil er gänzlich verarmt ist. Es sind „die berühmten drei Schriften" nach Iamblich, Παιδευτικός, Πολιτικός, Φυσικός, wie sich aus Diogenes VIII 6 ergibt, der den Anfang, in ionischer Sprache, angibt. Drei βιβλία Πυθαγορικά kauft Dion für 100 Minen auch nach Satyros, Diogenes III 9. Nun ist die Umgebung von Iamblich 199 nachweislich aus Aristoxenos, so daß auch Diels (I S. 34, 12) ihm den dazwischenstehenden Abschnitt zuschreibt. Dem hat Satyros nacherzählt. Er hat also die Geschichte aufgebracht, daß Platon sich in den Besitz der pythagoreischen Geheimlehre setzt, natürlich um sie als seine zu verwerten, denn den ungeheuren Preis zahlt er für ein Manuskript, das er dann allein besitzt. Aber Aristoxenos kann die Bücher benennen. Darin liegt noch nicht, daß sie dem Publikum oder auch nur dem Aristoxenos vorlagen: er konnte die Titel erfinden, damit Platons Erziehungslehre, Politik und Physik auf Pythagoras zurückgeführt würden, und später konnte sich darauf eine Fälschung gründen. Das muß also zurzeit offen bleiben. Da Platon sich den Kauf durch Dion besorgen läßt, braucht er nicht erst nach dem Tode des Dionysios I. erfolgt zu sein, ist also mit der Lebenszeit des Philolaos vereinbar. Ein Buch des Philolaos hat Aristoxenos nicht gekannt. Es lag aber

[1]) Die Lücke im Texte ergänzt sich aus Diogenes.

nahe, ihn sein eigenes Werk verkaufen zu lassen; von einem solchen weiß Hermippos (Diogenes VIII 85), setzt aber den Preis stark herab und läßt Verkäufer die Verwandten des Philolaos sein oder auch einen Pythagoreer, der dafür die Entlassung aus dem Gefängnis erhält. Diese Verschiebung war nötig, da Platon selbst kauft, als er bei Dionysios II. ist. Timon Fr. 54 weiß von dem teuren Kauf des Buches von Philolaos, das Platon im Timaios ausschreibt. Im 3. Jahrhundert wird also ein Buch des Philolaos vorausgesetzt, und ist das Plagiat Platons genauer bestimmt. Auch Neanthes (Diogenes VIII 55) kennt ein Buch des Philolaos als erstes, das die pythagoreische Lehre öffentlich macht. Aristoteles kennt nichts von Philolaos.

In den Theologumena mathematica steht ein Auszug aus einer Schrift des Speusippos π. Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν, der nach der Angabe des Anonymus oder besser des Nikomachos vornehmlich aus Philolaos sein soll (Diels 32 A13). Nicht der mindeste Anlaß ist, diese Angabe auf Speusippos zurückzuführen. Was Speusippos ausführt, setzt nicht nur die Stereometrie des Timaios voraus, sondern bildet sie in Verbindung mit pythagoreischer Zahlenlehre genau so weiter, wie wir es von der ältesten Akademie erwarten. Den Philolaos zu nennen, lag für Nikomachos nahe genug, da ihm ein Buch desselben vorlag, in dem die auch hier wichtige Zehnzahl eine entscheidende Rolle spielte.

Eudemos (Diels B 16) führt ein Wort des Philolaos an, εἶναί τινας λόγους κρείττους ἡμῶν, d. h. es läßt sich das κρείττω ἑαυτοῦ εἶναι nicht durchführen, also ein Gegensatz zu dem sokratischen ἕπεσθαι τῶι λόγωι. λόγοι sind keine verstandesmäßigen Überlegungen; Diels übersetzt vortrefflich „Motive". Es liegt kein Grund vor, in dem Worte ein Zitat aus einem Buche zu sehen; es ist ein Apophthegma.

Menon in den ἰατρικά (A 27) gibt ausführlich die medizinischen Grundansichten des Philolaos: da muß etwas Schriftliches zugrunde liegen. Alles klingt sehr altertümlich.

Ein Buch des Philolaos in dorischem Dialekte kennt Demetrios Magnes, Diogenes VIII 85, und führt den Anfang an, der sogleich den Kosmos aus ἄπειρα und πεπερασμένα ableitet. Kein Zweifel, daß dieses Buch in der Doxographie ausgezogen ist (Diels A 16 bis 21), und daß von ihm Bruchstücke vorliegen. Diels führt die Doxographie auf Theophrast zurück, zum Teil über Poseidonios.

Das scheint mir zu rasch; es liegen zu viele Vermittler vor Aetios. Was dieser bringt, ist die Konstruktion des Weltgebäudes mit dem Zentralfeuer, um das sich Gegenerde, Erde usw. drehen; das Zentralfeuer hat der δημιουργὸς θεός „wie einen Kiel" als erste Unterlage des Weltenbaues geschaffen. Da ist der Anschluß an den Timaios nur zu deutlich; aber ein Berichterstatter konnte den Demiurgos hineintragen. Anderes bringt Angaben über Sonne und Mond. Trennen werden wir nicht Benennungen von Winkeln nach Göttern, die altpythagoreisch waren, da sie Eudoxos kannte, und mancherlei Musikalisches (A 14, 24—26). Von Stereometrie keine Spur. Auf dasselbe Buch werden wir kein Bedenken tragen, den größten Teil der im Wortlaute erhaltenen Bruchstücke zu beziehen, die namentlich Stobaeus erhalten hat, aber auch was Theon, Iamblich, die Theologumena arithm. bringen (A 2—12). Aber Stobaeus hat auch ein offenbar gefälschtes Stück aus π. ψυχῆς (B 21), und an die Βάκχαι (17—19) kann ich auch nicht glauben; was angeführt wird, ist gleichgültig. Wichtiger, daß der Jude Philon ein gefälschtes Zitat (B 20) bringt.

Auf dieses Buch bezieht man auch Platons Anführungen. Im Phaidon kennt er das Verbot des Selbstmordes; dabei müssen einzelne Wendungen von Philolaos stammen. Aber es liegt keine Veranlassung vor, dies aus einem Buche abzuleiten, da die mündliche Vermittlung durch die thebanischen Schüler des Philolaos hinreicht. Die Lehre ist die der pythagoreischen Religion; ganz Ähnliches führt Klearchos, Athen. 157 c, auf einen Pythagoreer Euxitheos zurück.

Im Gorgias 493 hat Sokrates von einem Weisen die Etymologie σῶμα σῆμα ψυχῆς gehört, die er auch im Kratylos 400 c anführt. Dann erzählt er nach einem κομψὸς ἀνήρ, Σικελός τις ἢ Ἰταλικός ein sinnreiches Märchen, das zwar von den Seelen im Hades redet, aber eben als Märchen, denn die ἀμύητοι sind ja ἀνόητοι, und das lecke Faß ist der unvernünftige Seelenteil. Der Σικελὸς κομψὸς ἀνήρ stammt aus einem Skolion des Timokreon (Fr. 6), also ist er nur zum Scherze genannt, der Verfasser war also aus Italien, ein Pythagoreer, und da liegt niemand näher als Philolaos, von dem Platon durch die thebanischen Freunde wußte. Aber wieder ist keine Veranlassung, an die Benutzung eines Buches zu denken. In dem Phaidonscholion steht von Philolaos, der dort kein Schriftsteller ist, ἐδίδασκεν

δι' αἰνιγμάτων. Das paßt hierauf. Die Gleichung σῶμα σῆμα auf denselben zurückzutühren, ist nicht einmal wahrscheinlich. Nun stellt Clemens Str. III 3, 17 (Diels B 14) aus einem Florilegium neben die Kratylosstelle folgendes von Philolaos. μαρτυρέοντι (Cobet—ται cod.) δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντιες ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῶι σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τέθαπται. Da wundert man sich nicht nur darüber, daß statt der Etymologie nur ein Anklang bleibt, sondern auch über die Berufung auf alte Propheten und denkt an Platons Menon, wo für die Unsterblichkeit der Seele solche Autoritäten angeführt werden. Euxitheos bei Klearch redet sachlich ähnlich, aber es war billig genug, ein Wort des Philolaos nach Platon zu erfinden; auch der Ausdruck, zumal καθάπερ, klingt wahrlich nicht altertümlich. Das wäre ziemlich gleichgültig, wenn nicht dieser Philolaos eine Präexistenz der Seele annähme, womit die Angabe des Macrobius *somn. Scip.* I 14, 19 (A 23) streitet, daß Philolaos die Seele für eine Harmonie erklärte. Denn dann vergeht sie mit dem Tode des Leibes. Das ist eine pythagoreische Lehre, die Simmias und Kebes vertreten. Die vortreffliche neuplatonische Quelle des Macrobius verdient insoweit Glauben, daß diese Lehre in dem Buche des Philolaos stand, das in jenen Kreisen verbreitet war, und in dem die Harmonie eine große Rolle spielte. Dann stand die entgegengesetzte Lehre nicht darin. Es ist durchaus möglich, daß auch der wirkliche Philolaos die Seele als Harmonie betrachtet hat; aber ich kann es nicht entscheiden.

Nun endlich die Reste jener dorischen Schrift. Ihre Sprache ist entschieden altertümlich, macht den besten Eindruck und hat daher den Philolaos als einzigen Pythagoreer, der außer Archytas zu uns redet, seit Boeckh zu hohen Ehren gebracht. Was über ἄπειρα und περαίνοντα gesagt wird, ist, wie man es erwartet, pythagoreisch; das über Harmonie und Zahl ebenso, überhaupt alles in den wörtlich erhaltenen Stücken; es steht nur nichts sehr Charakteristisches darin; man muß sich hüten, Platonisches unterzuschieben. So hat man gar Platons Seelenteile in dem gefunden, was A 13 die Theologia arithmetica aus Nikomachos anführt. Der Mensch, das ζῶιον λογικόν, hat vier ἀρχαί (dies noch Worte des Berichterstatters) ἐγκέφαλον μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ τοῦ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος.

Das sind Körperteile; mit dem Hirne denken wir, mit dem Herzen leben und empfinden wir usw. Gerade ψυχή ist nichts als Leben. Das Körperliche wiegt so stark vor, daß die Einheit des Seelenlebens, eigentlich die Seele als solche, überhaupt noch nicht erfaßt ist. Nur das eine Fr. 12 wirbelt Staub auf. καὶ τὰ ἐν τᾶι σφαίραι σώματα πέντε ἐντὶ τὰ ἐν τᾶι σφαίραι, πῦρ ⟨καὶ Diels⟩ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Da sagt die Überlieferung, dächt' ich, deutlich genug, daß τὰ ἐν τᾶι σφαίραι einmal fort muß; wo, ist ziemlich einerlei. Diels schreibt zuerst τὰ μὲν τᾶς σφαίρας, wo das μέν auf etwas Fernes weisen müßte, das nicht leicht zu fassen ist. Auch das ist noch ziemlich gleichgültig. Aber das verteufelte Lastschiff. Das versteht niemand, auch wenn er sich's abzuringen glaubt. Was hilft denn die Aetiosstelle, in der der Gott die Schöpfung damit beginnt, daß er den Kiel legt, das Zentralfeuer? Seine Tätigkeit führt auf das Bild, nicht der Bau der Welt, in dem das Feuer den Mittelpunkt bildet. Der ist kein Kiel, und der Kosmos ist kein Schiff. Das Lastschiff einer Kugel! Das soll so was wie ihre Oberfläche sein, etwa weil die Lastschiffe *naves rotundae* im Gegensatze zu den *longae* heißen: nun, rund sind sie darum längst noch nicht, und wenn sie's sind, nicht rund wie eine Kugel. Und überhaupt ὁλκάς; das Wort in diesem Dorisch, in einer Metapher anzutreffen, wie kann man's ertragen? Lastschiff der Kugel, das soll ein σῶμα sein. Und wenn ich καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον lese, dann soll nicht das zu ὁ gehörige Nomen in ὁλκάς stecken? Die Bruchstücke sind doch sonst einfach und verständig. Nein, die ὁλκάς hat ein Schreiber eingesetzt, weil er den ὁλκός nicht verstand, was ich ihm nicht verdenken kann, denn mir ging es ebenso, als ich mir sagte, es muß doch ὁλκός sein. Erst spät sah ich bei Hesych und in den Lexika nach und fand Nikander 387 τῆς δ' ἕλμινθος πέλει ὁλκός, Scholion τῆς ἀμφισβαίνης τὸ σῶμα λεπτὸν ὡς ἕλμινθος. Da ist ὁλκός nur in der Pariser illustrierten Ausgabe des Nikander erhalten; die anderen haben es in ὄγκος verdorben. Alexiph. 70 γλώσσης ὁλκός, Schol. περιφραστικῶς τὸ μῆκος καὶ ἡ παράτασις τῆς γλώσσης. Und so noch mehrfach, gewöhnlich einfach durch σῶμα erklärt. ὁλκός ist ja *volumen*, ὁλκοὶ ὄφεος, ὁλκοὶ νεώς sind die Windungen, in denen die Schlange sich bewegt, die Schiffsbewegung über Wellenberg und Wellental, die hinter sich die Furche der Wogen zurückläßt. Das ist gewöhnlich; aber dann

wird ὁλκός das, was so „gewunden" ist oder sich windet, wie *volumen* die Rolle, auch *volumina serpentis*, genau wie ὁλκοὶ bei Silius XIII 645, oder auch das „Volumen"; daher der Schlangenleib, aber auch die Zunge ein ὁλκός genannt wird, und so die zusammengerollte, geballte Kugel. Aber wie kam Philolaos zu dem Worte, das nur aus dem in Katachresen schwelgenden Nikander belegt wird? Weil er σῶμα schon verwandt hatte, um nicht eben geschickter den „Stoff" zu bezeichnen. Wenn er dann sagt „in der Kugel sind fünf Stoffe" und erst die vier nennt, aus denen ihr Inhalt gemischt ist, so bleibt als fünfter das, was an dem Ball der Überzug ist, das, was dem Balle sein „Volumen", seine zusammengerollte Ballgestalt gibt. Mit der Lesart hat die Schwierigkeit nichts zu tun, daß wir nicht wissen, was für einen Stoff sich der Verfasser als fünften gedacht hat; vielleicht war's gar keiner, sondern ließ er unbehilflich das, was die Kugelform gab, ein unbestimmtes Körperliches sein [1]). Ich will das nicht entscheiden, nicht wissen. Wer die Elemente Körper nennt, ist im Denken vermutlich nicht viel klarer als im Ausdruck. Denn daß von den fünf platonischen Körpern hier nichts steht, also auch nicht hineingebracht werden darf, am wenigsten die πέμπτη οὐσία des Aristoteles oder das Dodekahedron, das doch nur die Form angehen könnte, braucht nicht mehr gezeigt zu werden: dazu ist wahrlich kein Anhalt [2]).

So ist denn hier als Meinung dieses Philolaos nur die Aufnahme der vier empedokleischen Elemente, die das Weltall bilden, zu konstatieren, und daneben, daß er ein fünftes Element annahm, das die vier Körper in die Kugelgestalt, in den runden Weltenball zwang, also etwas dem alten festen χάλκεος οὐρανός Vergleichbares, den die primitive Vorstellung sich auch als eine feste Schale dachte. Er hatte ja auch die seltsame Vorstellung, die Sonne wäre von so etwas wie Glas und würfe das Feuer, das vom Himmel auf sie fiele, auf uns zurück; der Mond aber wäre bewohnt wie die Erde.

Man kann nicht sagen, daß die Phantasien gut zu dem Weltbilde stimmten, das, um die heilige Zehnzahl herauszubringen,

[1]) Bei Platon Tim. 36 e ist es die Weltseele, die die Kugelform von außen umhüllt und das ganze Innere durchdringt: sie ließe sich wohl als ihr ὁλκός bezeichnen.

[2]) Eva Sachs, Die platonischen Körper 41.

ein Zentralfeuer, eine Gegenerde und eine sich um das Zentralfeuer bewegende Erde annahm. Die Hypothese hat dem Philolaos einen Platz unter den Vorläufern des Kopernikus verschafft. Er heißt daher bei Diogenes der erste, der von einem Kreislauf der Erde geredet hätte, freilich daneben auch Hiketas. Ich fürchte, es ist von Astronomie dabei wenig zu rühmen; der Verehrer der Zehnzahl mußte nur die zu ihr fehlenden Weltkörper erfinden. Von Stereometrie und Astronomie bringen die Reste nichts.

Wie sollen wir das Ganze beurteilen? Es ist keine Fälschung, die vor allem die platonischen Anführungen hereingezogen haben würde. Es ist nicht von Philolaos, denn Aristoxenos und Aristoteles kannten es nicht. Darum kann es sehr wohl ein Erzeugnis ihrer Zeit sein, verfaßt von einem Pythagoreer, der im Westen zu suchen ist. Ekphantos und Hiketas sind gewiß historische Personen; Theophrast hat ja über Hiketas berichtet, das sagt Diels I 340 mit vollem Rechte. Es schließt aber nicht aus, daß Herakleides sie in einem Dialoge einführte, ihnen eigene Lehren zuschob und bewirkte, daß die späteren diese auf ihren Namen setzten. Von ihnen, vielleicht auch vom Timaios Platons, hat ein pythagoreisches Buch dieser späten Zeit mancherlei genommen, anderes aus der Schullehre vorgetragen, und dieses Buch ist im dritten Jahrhundert auf den Namen des berühmten Philolaos gegangen, ward zum Angriff auf Platon benutzt und gewann, schon weil es durch sein Alter eine Rarität war, Bedeutung. Auch für uns ist es wertvoll als die einzige Probe dieser späten Pythagoreerschriften; aber für Platon kommt es nicht in Betracht, und daß Aristoteles, Theophrast, Eudemos, Aristoxenos nichts von ihm wissen, soll man nicht vergessen. Ob Menon dasselbe Buch benutzt, ist nicht sicher. Und daß hier von mathematischer oder astronomischer Wissenschaft, von den platonischen Körpern, über haupt von Stereometrie nichts zu finden ist, wird für die Bewertung des platonischen Timaios stark in Rechnung gesetzt werden müssen.

Eine Einzelbeobachtung, die einen Zug der biographischen Tradition von Pythagoras aufhellt, darf hier wohl Platz finden. Porphyrios, Pyth. 3, erzählt nach der samischen Chronik des Duris von einem Sohne des Pythagoras Arimnestos, der, aus der Verbannung heimgekehrt, Lehrer Demokrits geworden wäre und

im Heratempel ein ehernes Weihgeschenk dargebracht hätte, zwei Ellen κατὰ διάμετρον, mit der Inschrift:

Πυθαγόρεω φίλος υἱὸς Ἀρίμνηστός μ' ἀνέθηκεν
πολλὰς ἐξευρὼν εἰνὶ λόγοις σοφίας.

Das hätte ein Harmoniker Simos weggenommen, eine der sieben Weisheiten, den κανών, als sein Eigentum veröffentlicht, und die anderen wären bei dieser Gelegenheit verloren gegangen. Über den κανών des Simos bringt Diels Vorsokr. Kap. 43 eine sehr unsichere Vermutung. Ich möchte nicht weiter gehen, als daß es natürlich eine musikalische Theorie war, die über die Zahlenverhältnisse der Töne handelte, und vielleicht meint Diels auch nicht wesentlich mehr. Da diese Spekulation pythagoreisch war, ließ es sich zu einem Vorwurfe des Plagiates drehen; persönliche Bosheit gegen Simos muß dahinter stecken, die uns nichts weiter lehrt. Wohl aber das Weihgeschenk und sein Epigramm. Vorstellen sollen wir uns, daß das Stück Blech, das erhalten war, der Rand einer runden Scheibe war, die Simos stahl, wobei natürlich von der Schrift, die darauf stand, alles zugrunde ging, was Simos nicht veröffentlichte. Der Rand blieb und ließ die Größe berechnen. Die Inschrift enthält in dem Pentameter etwas für das lebendige Ionisch, das wir erwarten, Unglaubliches, εἰνὶ λόγοις für ἐν λόγοισι, und das homerische εἰνὶ θρόνωι entschuldigt es nicht. Der Pentameter ist überhaupt ganz elend, in ihm aber steckt allein die Weisheit, also was die Beziehung der Inschrift auf den berühmten Pythagoras begründet. Dagegen liefert der Hexameter eine tadellose archaische Weihung, und daß sie auf einem runden Bronzestreifen stand, dient zu ihrer Empfehlung: das wird das Mundstück eines großen Kessels gewesen sein. Das hat jemand im Heratempel gesehen, abgebrochen von dem Bauche, wie es so leicht geschieht. Wenn es Duris selber war, so hat er den Pentameter und die Geschichte hinzugeschwindelt; ich glaube aber, daß es ein älterer Feind des Simos war, den Duris benutzte. Diesem lag daran, über den berühmten Samier etwas zu Hause zu finden, zumal sein samischer Ursprung bereits angezweifelt ward. Die Heranziehung Demokrits wird seine Erfindung sein; doch da kennen wir die Begründung nicht, die in irgendeiner scheinbaren Form nicht gefehlt haben wird.

9. Platons Gorgias und der Sokrates des Polykrates.

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
ὑπερτάται χειρί· τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος, ἐπεὶ Γηρυόνα βόας
Κυκλωπίων ἐπὶ προθύρων Εὐρυσθέος
ἀναιτήτας τε καὶ ἀπριάτας
ἔλασεν

So lautet einer der bekanntesten Sprüche Pindars (Fr. 169), den schon Herodot 3, 38 anführt. An dem Wortlaute, wie ihn Boeckh wesentlich hergestellt hat, kann kein Zweifel sein. Die Anführungen bei Platon (Gorg. 484), Aristeides (II 68 Ddf.) und seinem Scholiasten, und im Schol. Pind. Nem. 9, 35 lassen keinen Zweifel. Die übrigen zahlreichen Anführungen, meist nur der beiden ersten Verse, sind aus Platon genommen. Nur eins ist befremdend: bei Platon steht im dritten Verse βιαίων (was man βιαιῶν betonen muß) τὸ δικαιότατον. Man ist gewohnt, es als Schreibfehler zu ändern. Daran habe ich Anstoß genommen, zunächst nur an einem solchen Fehler in dieser Überlieferung. Dann habe ich es verfolgt, und als ich 1899 den Inhalt dieser Abhandlung in der Akademie vortrug, sagte mir Vahlen, daß die Überlieferung bei Platon heil wäre, hätte er auch gewußt, wäre nur nicht weiter gekommen.

Zunächst ist festzustellen, was Pindar will. Er hat sich darüber Gedanken gemacht, daß Herakles dem Geryones seine Rinder rauben durfte, wie er sich öfter abmüht, die alten Sagen, die er erzählen muß, mit seinem sittlichen Urteil in Einklang zu bringen. Aristeides führt eine Stelle aus einem Dithyrambus

an, Fr. 81, in dem es hieß: „Ich billige Geryones gegenüber Herakles; aber ich will nichts sagen, was Zeus nicht genehm ist.“ Er unterwirft sich kopfschüttelnd, aber demütig der göttlichen Entscheidung, die für Herakles gefallen ist. So schließt er auch hier. Herakles hat die Rinder nicht geschenkt erhalten, er hat sie auch nicht gekauft. Daraus ist zu schließen, daß der νόμος, d. h. wie es die Menschen gelten lassen, bei Göttern und Menschen über die Qualität einer menschlichen Handlung entscheidet; er macht vergewaltigend mit überlegener Faust Recht, und das hält er dann als volles Recht. ἄγει δικαιῶν mit dem zu beiden gehörigen Objekte ist nicht ganz einfach gesagt. ἄγειν ἀρετάν Isthm. 7, 23, νόωι πλοῦτον ἄγει P. 6, 47, ὀρθὰς ἄγεις ἐφημοσύνας P. 6, 20 erläutern den Gebrauch des Verbums; das gewöhnliche ἡσυχίαν ἄγειν gehört dazu. Pindar denkt nicht an den sophistischen Gegensatz zwischen φύσις und νόμος; er geht hier nur einen Schritt weiter als in seinem Dithyrambus. Dort beruhigt er sich dabei, daß Zeus die Gewalttat gebilligt hat, und wir Menschen die Tat des Herakles demnach auch billigen. Hier wird es verallgemeinert. καὶ τὸ βίαιον δίκαιον γίγνεται ἐὰν θεοὶ καὶ ἄνθρωποι τοιοῦτον αὐτὸ νομίζωσιν. Der Scholiast zu Nem. 9 führt den Spruch als Parallele an zu κρέσσων δὲ καππαύει δίκαν τὰν πρόσθεν ἀνήρ. „Der Mächtigere ist imstande, einen vorher anerkannten Rechtszustand zu ändern.“ Dort war das Geschlecht des Talaos um seine Macht gekommen, βιασθέντες λύαι (14), aber Adrastos machte dem ein Ende. Es handelte sich also nicht um eine Tat, an der Pindar sittlichen Anstoß nahm; aber er prägte einen allgemeinen Satz, der an das „Gewalt kann Unrecht zu Recht machen“ anklingt.

Das nächste ist, die Gedanken des platonischen Gorgias herauszufinden. Da hat Kallikles mit dem Feuer seiner ehrlichen Überzeugung ausgeführt, daß Recht und Unrecht, was man so nennt, konventionelle Begriffe sind, wider die Natur von den vielen Schwächlingen erfunden. Die Natur kennt nur das Recht des Stärkeren; aber die Menschen haben sich ein anderes gemacht und wollen mit dem Lobe der Gleichheit die Löwennatur des Übermenschen zähmen und einschläfern, haben aber damit kein Glück, sobald ein Übermensch auftritt und der Natur folgt. Dafür führt er die Worte Pindars an, aber in der Fassung βιαιῶν τὸ δικαιότατον, also „die absolute Gerechtigkeit vergewaltigend“. Sokrates bezieht sich darauf 488 b mit den Worten

πῶς φὴις τὸ δίκαιον ἔχειν καὶ σὺ καὶ Πίνδαρος τὸ κατὰ φύσιν; ἄγειν βίαι τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων; er hat also ἄγειν in anderer Bedeutung angewandt, „wegführen"; aber er hat auch δίκαιον als den von Kallikles und Pindar bestimmten Begriff und hat βίαι: das stimmt zu βιαιῶν τὸ δικαιότατον. Dies zwingt nicht; aber Kallikles hat vor dem Zitate ἐξέλαμψε τὸ τῆς φύσεως δίκαιον und vorher ἡ φύσις ἀποφαίνει ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν. Das Recht des Stärkeren, der von seiner Gewalt Gebrauch macht, ist das Naturrecht. Es kann kein Zweifel sein, Platon hat geschrieben, was seine Überlieferung gibt. Das ist dann freilich ein Versehen, ein Gedächtnisfehler, denn Pindar hat das andere geschrieben, und βιαιῶν ist überhaupt kein gebräuchliches Wort, mag es auch Platon als βιάζεσθαι genommen haben.

Im zehnten Buche der Gesetze 890 a hat Platon sich auf denselben Spruch bezogen. Er wendet sich noch einmal zusammenfassend gegen die sophistische Lehre von dem νόμωι καλόν, νόμωι δίκαιον, das gar auf die Existenz der Götter übertragen ist (νόμωι γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα Euripides Hek. 800). Das wären alles Lehren von Männern, die jungen Leuten weise schienen, ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν φασκόντων εἶναι τὸ δικαιότατον ὅτι τις ἂν νικᾶι βιαζόμενος. Da steht δικαιότατον, steht βιαζόμενος: es kann kein Zweifel sein, daß er auf den Pindarvers deutet, wie er ihn im Gorgias zitiert hatte.

Anders scheint es in einer anderen Partie der Gesetze zu stehen. Im dritten Buche 690 b zählt der Athener die natürlichen Berechtigungen zur Herrschaft auf, darunter als fünfte κρείττονα μὲν ἄρχειν, ἥττω δὲ ἄρχεσθαι. Der Kreter hält diese ἀρχή für ganz notwendig. Da fährt der Athener fort καὶ πλείστην γε ἐν σύμπασιν τοῖς ζώιοις οὖσαν καὶ κατὰ φύσιν, ὡς ὁ Θηβαῖος ἔφη ποτὲ Πίνδαρος. Daran schließt er als sechste die Herrschaft des Verständigen über den Unverständigen. καίτοι τοῦτό γε, ὦ Πίνδαρε σοφώτατε, σχεδὸν οὐκ ἂν παρὰ φύσιν ἔγωγε φαίην γίγνεσθαι, κατὰ φύσιν δέ, τὴν τοῦ νόμου ἑκόντων ἀρχὴν ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν. Pindars Ansicht von dem Naturrecht des Stärkeren ist dem Platon zuwider, aber die Herrschaft des Verständigen ist auch für ihn ein Naturrecht. Das begreift man leicht; aber bei Pindar steht gar nichts von φύσις. Platon hat nur seine Verwendung des Spruches im Gorgias so fest und doch so wenig

genau im Gedächtnis, daß er die dortige Erklärung des νόμωι δικαιότατον für κατὰ φύσιν in den Pindar hineinträgt. Er hat wohl besonders seine Worte, Gorg. 488 b, im Sinne, wo Sokrates sagt πῶς πῆις τὸ δίκαιον ἔχειν καὶ σὺ καὶ Πίνδαρος τὸ κατὰ φύσιν. Nur unter dieser allerdings unabweisbaren Annahme läßt sich dem seltsamen Schlusse entgehen, κατὰ φύσιν hätte trotz den Zitaten bei Pindar gestanden. Auf diese Stelle des dritten Buches greift im vierten Buche 714 e der Athener zurück ἔφαμέν που κατὰ φύσιν τὸν Πίνδαρον ἄγειν δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον, ὡς φάναι. Da steht also das, was Pindar wirklich geschrieben hatte, und ich gehe nicht so weit, für unerträglich zu halten, daß Pindar, sehr kühn, aber mit wirksamer Kühnheit selbst an die Stelle des von ihm präkonisierten νόμος tritt, die größte Gewalt übt, indem er sie für recht erklärt. Aber daß Platon das gesagt hat, glaube ich nicht. Denn um das natürliche Recht handelt es sich, da erwartet man, daß Pindar die wahre Gerechtigkeit übt, die der Natur entspricht, auch wenn er es mit Gewalt tut. Zu Platons Gedanken paßt also viel besser die Fassung, die er im Gorgias und im zehnten Buche der Gesetze befolgt. Im vierten Buche ist die echte pindarische Fassung von einem Leser eingesetzt, wie es Aristeides in dem Zitat aus dem Gorgias getan hat.

Es ist gewiß befremdend, daß Platon als Greis den Pindarvers in der Fassung und sogar in der Ausdeutung, die er ihm in seinem Gorgias gegeben hatte, im Gedächtnis hat und ihn so von neuem verwendet, ohne nachzuschlagen. Vielen Philologen werden sich die Haare sträuben, denen eine Anführung aus dem Gedächtnis für weit unverzeihlicher gilt als ein aus einem ungelesenen Buche entlehntes Zitat, wenn es nur durch Nachschlagen verifiziert ist. Platons Verschulden ist aber noch größer; er hat seinen Irrtum nicht berichtigt, obgleich er ihm aufgestochen war. Dadurch erst wird die Sache wirklich merkwürdig, bestätigt sich allerdings auch entscheidend, daß er falsch zitiert hatte.

Es ist anerkannt, daß Libanios seine Apologie des Sokrates auf der des Sophisten Polykrates aufgebaut hat. Polykrates also hatte sich über den Gebrauch aufgehalten, den Sokrates von Dichterstellen machte, des Homer, Hesiod, Theognis, Pindar (62. 69. 71) und sagt 87 οὕτω καὶ ⟨περὶ⟩ Πινδάρου (so Gasda,

Πινδάρωι codd.) διαλέγεται δεδοικὼς αὐτοῦ τὴν διδαχὴν καὶ φοβούμενος μή τις τῶν νέων ἀκούσας ὡς ὑπερτάτηι χειρὶ βιάζεται τὸ δίκαιον, ἀμελήσας τῶν νόμων ἀσκῆι τῶ χεῖρε. καὶ τοῦτο οὕτως εἰκότως ὑφορᾶται ὁ Σωκράτης, ὡς ὁ σοφώτατος Ἄνυτος (den Polykrates als Sprecher vorschob) ἐτόλμησε μεταγράψαι τὸ τοῦ ποιητοῦ καθάπερ ἐν Σκύθαις διαλεγόμενος (-μένου corr. Gasda) καὶ οὐκ εἰσομένοις ἀνθρώποις τί μὲν Ἀνύτου, τί δὲ Πινδάρου. ἀλλὰ τοῦτο μὲν καλῶς ἐποίησε κακουργῶν. ἐν γὰρ τῶι μεταθεῖναι τὸ τοῦ ποιητοῦ κατηγόρηκε τοῦ Πινδάρου καὶ τὸν Σωκράτην ἐπήινεκεν. Darin ist zunächst mit βιάζεται τὸ δίκαιον die Fassung Platons βιαιῶν τὸ δικαιότατον wiedergegeben: das ist evident. Dann wird dem Ankläger eine Änderung des Wortlautes vorgeworfen, die offenbar die Sentenz unanstößig machen sollte; damit, sagt Libanios, war zugegeben, daß die echte Lesart anstößig, also von Sokrates mit Recht getadelt war. Daß die Worte Pindars bei Polykrates anders lauteten, als sie „Sokrates" angeführt hatte, steht da. Sie lauten bei Platon anders als bei dem echten Pindar. Das kann nicht zufällig sein. Ist nun etwa nur Libanios auf die Abweichung aufmerksam geworden, die zwischen dem Texte des Polykrates und dem des Platon bestand, und hat er den Vorwurf gegen den Sophisten erhoben, der in Wahrheit den Platon traf? Das paßt zu dem Texte des Libanios gut, ist aber an sich recht wenig wahrscheinlich, da es eine sehr eingehende Prüfung des Textes durch Libanios voraussetzt. Viel ansprechender ist, daß Polykrates sagte, δικαιῶν τὸ βιαιότατον heißt es: darin liegt keine Vergewaltigung der Gerechtigkeit, sondern eine Rechtfertigung der Gewalt; Sokrates hat also dem Pindar Unrecht getan. Dann hat Libanios wieder nur den Gorgias eingesehen, nicht den Pindar, und mußte die Änderung dem Polykrates in die Schuhe schieben. Auf jeden Fall ist die unpindarische Fassung bei Platon gesichert. Daß dieser sich um Polykrates auch in der Kleinigkeit nicht gekümmert hat, wo ihm ein Versehen nachgewiesen war, ist charakteristisch; als er die Gesetze schrieb, hatte er den ganzen Polykrates längst vergessen.

Wichtig ist die unabweisbare Folgerung, daß Polykrates den Gorgias vor Augen hatte und gegen den Sokrates des Platon polemisierte. Denn wer wird glauben, daß Platon den Kallikles einen Pindarvers zitieren ließ, über den Sokrates wirklich in Gesprächen gehandelt hatte, von denen Polykrates durch münd-

liche Kunde unterrichtet war? So sind allerdings die Zitate aus Homer (*B* 188) und Hesiod (Werke 311) zu beurteilen, denn sie nimmt Polykrates nicht aus Xenophon (Mem. I 2, 56 u. 58), sondern dieser polemisiert vielmehr gegen ihn. Aber da sehen wir aus Platons Charmides 163 b, daß das Zitat aus Hesiod und seine Auslegung in den Sokratikerkreisen geläufig war. Interessant ist es immerhin, daß Polykrates solche Nachrichten von sokratischen Gesprächen besaß [1]); die Polemik über Theognis hören wir nur hier. Natürlich bleibt immer die Möglichkeit, daß er auf irgendeiner unbekannten sokratischen Schrift fußt; aber es ist weder beweisbar noch irgendwie wahrscheinlich.

Zu dem Gorgias aber ist seine Beziehung sehr viel enger. Sein Hauptangriff gegen Sokrates gilt ja der antidemokratischen Gesinnung, von der 399 nicht die Rede gewesen war. Daher der Vorwurf, Alkibiades und Kritias erzogen zu haben. Dazu gehört 155 [2]) das Lob von Miltiades, Themistokles, Aristeides, die keine sophistischen Lehrer gehabt haben, ebensowenig Thrasybulos und Konon, deren Lob bei Polykrates sonst bezeugt ist [3]). Im Gorgias hatte Platon mit unerhörter Schärfe die ganze

[1]) Dafür ist ein merkwürdiger Beleg 104 ff. Sokrates hat den Trug des Melanthos, die Apaturienlegende, den Raub des Palladion durch Odysseus (aber auch durch die Athener; die Beziehung wird aus der Gegenschrift des Lysias klar) und auch den Trug des Thyestes (mit dem goldenen Lamm) erwähnt. Libanios gibt die ersten Fälle zu, den letzten nicht. Es ist nicht anzunehmen, daß er diese Sonderung auf irgendwelche positive Kenntnis hin vornimmt. Ob der „Betrug der Hellenen durch die Athener", 107, auf die Botschaft des Themistokles an Xerxes geht, ist mir nicht sicher; Libanios hat hier wie öfter nicht klar genug gemacht, was Polykrates behauptet hatte.

[2]) Am Anfang ist διεξήιει⟨ς⟩ zu schreiben.

[3]) Favorin bei Diogenes II 39; Aristoteles Rhet. 1401 a 34. Da sieht man, daß Libanios in der lückenhaften und verdorbenen Stelle 160 sich auf die Behauptung des Polykrates bezieht „die Retter Athens, Thrasybul und Konon, sind keine Sophistenschüler", wogegen Libanios sagt, „sie wären noch besser geworden, wenn sie Sokrates gehört hätten, Kritias und Alkibiades noch viel schlechter, wenn sie es nicht getan hätten. Denn diese hat die Lehre doch etwas gezügelt, jene würden noch liebenswürdiger geworden sein. τοὺς μὲν γὰρ ἴσως τι [οὐκ del. Hirzel] ἐχαλίνωσαν (οἱ λόγοι), οἱ δ' ἂν ἦσαν χαριέστεροι." Man erkennt hier gut die Gedankenreihe des Polykrates. Auf den Angriff gegen Kritias und Alkibiades folgte das Lob der von Platon angegriffenen Miltiades und Themistokles und auch des von jenem verschonten Aristeides: sie alle hatten keinen Sophisten

demokratische Herrlichkeit angegriffen und mit ihren Heroen abgerechnet, Miltiades und Themistokles an der Spitze. Polykrates war Sophist, aber er war auch Athener. Wenn er gegen Sokrates als Feind des Demos schrieb, so durfte er auf Beifall rechnen, aber nur, wenn Platons Gorgias, ein umfangreiches Werk, wie es noch keins der Gattung gab, durch die Kraft, aber auch durch die Maßlosigkeit des Angriffs die Stimmung der Athener erregt hatte, denen sich das Bild des Sokrates so verschob, wie es Platon nun mit wirklich ganz neuen Zügen gezeichnet hatte: nicht der wirkliche Sokrates, sondern der platonische ist ein offener und rücksichtsloser Feind der Demokratie.

Damit ist ein relatives Datum für den Gorgias gewonnen, vor dem Sokrates des Polykrates. Dieser hatte den Mauerbau des Konon erwähnt, also nach 394 geschrieben. Gemeiniglich sagt man, das wäre gleich nachher geschehen; aber dieser Schluß ist willkürlich [1]). Wir müssen versuchen, termini ante quos zu gewinnen. Die Schrift hat viel Widerhall gefunden, bei Aischines, Lysias, Xenophon, Isokrates, Platon. Alle müssen herangezogen werden.

Lysias hat der Anklage eine Verteidigung des Sokrates entgegengestellt, die noch dem Scholiasten des Aristeides vorlag. Sein Leben können wir über 380 nicht herabverfolgen; wenige Jahre kann er wohl noch darüber gelebt haben, aber wer wird die Gegenschrift gegen den Konkurrenten gerade in seine allerletzte Zeit rücken; um des Sokrates willen hat Lysias nicht geschrieben. Weiter als in die achtziger Jahre schiebt dies den Sokrates des Polykrates nicht, aber man geht gern weit zurück.

gehört. Perikles als Schüler des Anaxagoras durfte in der Reihe nicht stehen. Dagegen Damon erlitt den Ostrakismos, weil er ein Sophist war, nur nicht so schlimm wie Sokrates. So haben sich die Sophisten auch früher bewährt, sie haben Ionien heruntergebracht, Bias von Priene, das jetzt kaum noch besteht, Thales, Melissos, Pythagoras haben nur Revolutionen gebracht. Wie ganz anders Konon und Thrasybul: das ist der Schluß, eine Huldigung gegen die herrschende athenische Demokratie. Man wird das in der Tat vor 388 gesagt glauben. Übrigens würden wir wohl aus der Schrift des Polykrates recht viel lernen.

[1]) Hermippos (Diogenes II 38) hatte die Rede des Polykrates, die den Anytos als Sprecher einführte, für die wirkliche Anklagerede genommen: daß das im Altertum sehr viele nachgeredet haben, zeigt den Einfluß des Hermippos. Für die Beurteilung des Polykrates ist es ohne Belang.

Xenophon hat die Verteidigung des Sokrates direkt gegen Polykrates gerichtet, die in den beiden ersten Kapiteln der Memorabilien vorliegt. Sie ist jetzt mit dem folgenden gut verzahnt, denn die Erklärung, nun die eigenen Erinnerungen an sokratische Gespräche zu bringen, leitet am Anfange des dritten Kapitels geschickt über, und Kap. 4 knüpft an 2, 64 an. Dennoch heben sich die ersten beiden Kapitel deutlich ab, und die Memorabilien sind überhaupt eine Zusammenfassung ursprünglich gesonderter Teile. Das Symposion hängt von Platon ab, gehört also in die Spätzeit, und dasselbe gilt von der Apologie, die jetzt ihre Verehrer findet, denn wer ihre Abhängigkeit vom Phaidon leugnet, kommt für wissenschaftliche Kritik nicht in Betracht. Ein Machwerk, das auf dem Niveau des Theages steht, ist absolut genommen wertlos; ob man dem Xenophon die Dublette zu seinem Schlusse der Memorabilien zutraut, hängt von der Einschätzung seiner Person ab. Der Schluß der Memorabilien ist von ihm verfaßt, um das ganze Werk abzurunden, also sehr spät, denn Stücke wie III 1—7 stammen erst aus den sechziger Jahren, und die schriftstellerische Tätigkeit Xenophons fällt überhaupt zumeist hinter seine Vertreibung aus Skillus. Daß er vor der Muße von Skillus etwas geschrieben hat, ist nicht nachweisbar, wahrscheinlich aber doch die Selbstverteidigung unter dem Namen Themistogenes [1]). Zur Datierung des Polykrates hilft er uns also nicht viel weiter. Aber den Eindruck der ehrlichen schlichten Wahrhaftigkeit und der ehrlichen Entrüstung machen die beiden ersten Kapitel: da ist keine Spur von jener Übertragung fremder Lehren und xenophontischer Gedanken auf Sokrates, auch keine Spur von Entlehnungen aus sokratischen Büchern. Daher glaube ich, daß dies seine erste, recht frühe Äußerung über seinen Lehrer ist, ein Denkmal der Treue, das mehr wert ist als alles, was er später zu Sokrates' Ehren geschrieben hat. Bis in die ersten achtziger Jahre schiebt das den Sokrates des Polykrates doch wohl hinauf.

Isokrates erwähnt diesen Sokrates in seinem Busiris, den er

[1]) Daß er in Skillus die Fortsetzung des Thukydides bis zum Königsfrieden, wie sie Nitsche abgegrenzt hat, geschrieben hat, halte ich für unabweisbar. Ein so kurzes Stück wie die Gegenschrift für Sokrates konnte er natürlich daneben schreiben, ja sogar schon früher, seit er wieder in Hellas war.

gegen den des Polykrates richtet. Da er sich darin dem älteren Konkurrenten gegenüber auf das hohe Pferd setzt, muß er ein erfolgreicher, anerkannter Sophist sein. Diese Stellung hat er erst 380 durch den Panegyrikos erlangt. Der Busiris ist also später [1]). Auf den Sokrates des Polykrates greift er nur nebenher zurück; der konnte beliebig viel älter sein. Auch das hilft uns zunächst nicht weiter; es gestattet aber doch einige Schlüsse.

Polykrates war älter als Isokrates, und wenn ein Mann in den Fünfzigern einen solchen Altersunterschied hervorhebt, wird er nicht ganz gering sein. Polykrates hat sich für den Angriff auf seinen Busiris mit einem Ausfall auf die Helene des Isokrates gerächt (Hypoth. Helene); das wird seine letzte Leistung sein. Als Isokrates gegen ihn schrieb, war er aus Athen fortgegangen, wo er offenbar keinen Erfolg gehabt hatte, lehrte Leute, die ihn gar nichts angingen (μηδὲν προσήκοντας, Bus. 42). Die Hypothesis gibt an, daß er auf Kypros war. Für Nikokles hat Isokrates drei Reden verfaßt; damit ist nicht gesagt, daß seine Beziehungen erst durch die Bestellung des Nekrologs auf Euagoras 374 begründet wurden: er konnte ebensogut beauftragt werden, weil er zu Euagoras Beziehungen hatte, und er konnte sehr wohl vorher einen Konkurrenten angreifen, der auf Kypros selbst erschienen war. Den Sokrates, die Verteidigung der athenischen Demokratie gegen Platons Gorgias, hatte Polykrates natürlich noch in Athen verfaßt, bevor er das unfruchtbare Feld verließ. Pausanias VI 17, 9 entnimmt einer biographischen Notiz über Gorgias, daß Iason den Gorgias dem Polykrates vorgezogen hätte. Das braucht aber nicht zu besagen, daß dieser sich in Thessalien neben Gorgias hätte eindrängen wollen, was seinen Aufbruch aus Athen vor den Tod des Gorgias (um 390, Ar. und Ath. I 172) rücken würde: Iason konnte ihn immer mit dem Bemerken abweisen: wir haben an der Lehre des Gorgias genug. Auf Kypros hatte ein Athener in allen diesen Zeiten gute Anknüpfungen und Aussichten. Mehr als aus der Gegenrede des Lysias lernen wir doch nicht. Nur daß wir Polykrates nicht zu

[1]) Daß er erst nach 373 fiele, wie Ed. Meyer V 333 meint, ist nicht nötig. Daß der Nil Ägypten unangreifbar machte, konnte der Rhetor in all den langen Jahren sagen, die Ägypten sich selbständig erhielt.

tief einschätzen dürfen. Er hat die Mode der Reden über παράδοξα wenn nicht aufgebracht, so doch eine Weile mit besonderem Erfolg mitgemacht. Aristoteles benutzt in der Rhetorik noch das Lob der Mäuse und den Tadel des Sokrates; das Lob der Klytaimestra (wohl auch des Thersites [1])) und des Kochtopfes ist in den Handbüchern der Rhetorik unvergessen geblieben, und an den „schönen Topf" denkt der Verfasser des größeren Hippias 288 c. Wenn ihm das Buch der Philainis über figurae Veneris beigelegt ward (Aischrion bei Athen. 335 b), so dürfte das aus einem Lobe für diese oder eine andere Hetäre und ihre Künste herausgesponnen sein; Alkidamas, der sich mit Polykrates in den παράδοξα berührt, hat die Nais verherrlicht. Auch über Alkibiades widerspricht Isokrates dem Polykrates, und zwar in befremdender Weise, denn er scheint jeden Verkehr desselben mit Sokrates zu leugnen, was auch allen Sokratikern, also der notorischen Wahrheit zu widersprechen scheint. Da heißt es die Worte genau abwägen. Polykrates hat den Alkibiades als Schüler des Sokrates bezeichnet, ὃν ὑπ' ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ἤισθετο παιδευόμενον, ὅτι δὲ πολὺ διήνεγκεν τῶν ἄλλων, ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν. Da liegt in dem zweiten Satzgliede die Schätzung, welche Isokrates in π. τ. ζεύγους gegeben hatte, während Polykrates dem Sokrates aus der Verbindung mit dem Verräter einen Strick drehen wollte. Dagegen wählt Isokrates den Ausdruck „niemand hat gespürt, daß Alkibiades ein Schüler des Sokrates war". Das bestreitet nicht den Verkehr, sondern den erziehenden Verkehr. Das konnte der Rhetor sagen, denn auch die Sokratiker stimmten darin überein, daß Alkibiades die Lehren des Sokrates im Leben nicht befolgt hatte. Die unmittelbare Wirkung der Antithese ist allerdings, daß die beiden Leute nichts miteinander zu tun gehabt hätten. Das soll auch die Wirkung sein. Der Rhetor erlaubt sich, was ihm als Rhetor zusteht, aber wir sollen das Zeugnis auch danach werten, daß es ein Rhetor abgibt.

Endlich hat R. Hirzel zuerst erkannt, daß Platon im Menon sich auf Polykrates bezieht: das wird nun bedeutender, da es die Abwehr der Fehde gegen seinen Gorgias ist. Den Menon pflegt man danach zu datieren, daß er von Ismenias redet als

[1]) Dieses nach einer guten Ergänzung von E. Maaß in der Lücke bei Demetrios π. ἑρμ. 120.

νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα (90 a), was man unbegreiflicherweise auf die angebliche Bestechung der spartanerfeindlichen Demagogen durch Timokrates bezieht, von der Xenophon Hell. III 5, 1 erzählt. Dann nimmt man einen Anachronismus bei Platon an, und dazu noch eine Verwechslung von Timokrates und Polykrates, und glaubt endlich, daß νεωστί kurz vor Abfassung des Dialoges bedeutet. Das ist eitel Wind. Ismenias ist Führer der Partei, die schon 404 in Theben einflußreich ist, so daß ihn Sokrates sehr wohl erwähnen konnte. Als schwerreicher Mann erscheint er auch im Staate 336 a (dem ersten Buche, also vor dem Gorgias geschrieben), hatte also das Geld bekommen. Es stammte von einem Polykrates; wie es zu Ismenias kam, läßt sich nicht erraten. Bei Zenobius (Ath. 2, 24, Paris. 5, 63) hören wir, daß der Thebaner Polykrates eine vergrabene Kriegskasse des Mardonios gefunden hatte. Darauf also bezieht sich Platon [1]). Von einem Anachronismus ist keine Rede, also gibt das keinen Anhalt zur Datierung. Diese muß für den Menon auf andere Weise gesucht werden. Nur daß man sicher ist: Platons Gorgias, danach Polykrates' Sokrates, für den an sich wohl das Jahrzehnt 393—83 möglich ist, die untere Grenze aber sicherlich höher liegt, danach Platons Menon. Platons Reise fixiert diese Daten unabhängig so: sein Gorgias erscheint nach 394, vor 390, Polykrates' Sokrates ist 388 da, der Menon fällt bald nach 386. Lysias' Sokrates wird auch vor 388 fallen.

[1]) Diese Beobachtung habe ich, als ich sie selbst schon in der Vorlesung vorgetragen hatte, ähnlich bei Cobet Coll. crit. 48 gefunden.

10. Platon und Isokrates.

Leonhard Spengel hat mit seinem kurzen Aufsatz über Isokrates und Platon die Auffassung beider lange beherrscht. Es ist ein sehr schöner Aufsatz, auch wenn er ein falsches Ergebnis erzielt und viel Unheil angerichtet hat. Spengel, der die Rhetorik besser als je ein anderer verstand, hatte darin vollkommen recht, daß er in dem Philosophen und dem Rhetor zwei Antipoden sah; aber er hielt dann für notwendig, daß sie einander immer als solche betrachtet hätten. Auf seinen Spuren sind viele gegangen, mehr noch unbewußt durch die auf Spengels Deutungen fußenden Altersbestimmungen der Dialoge gebunden worden. Ausgeblieben ist die Reaktion nicht; die sehr gute Dissertation von B. v. Hagen *Num simultas intercesserit Isocrati cum Platone*, Jena 1906, mag ehrenhalber für diese ganze Richtung genannt werden. Ich halte für nötig, die Belegstellen in den Werken beider Schriftsteller vorzuführen, die mir für ihre Beziehungen ergiebig scheinen, aber nicht mehr, und so, daß die Zeugnisse für sich selbst sprechen, ungetrübt durch das Licht, in das sie der und jener gerückt hat. Es liegt in der Sache, daß die Darstellung dem Leben des Isokrates folgt.

Überliefert ist uns über die Beziehungen zwischen Platon und Isokrates nur, daß Praxiphanes von Rhodos einen Dialog verfaßt hatte, in dem Platon den Besuch des Isokrates auf seinem Landgut (im Demos Iphistiadai; wir kennen es aus seinem Testamente) erhielt, und die beiden über Dichter ein Gespräch führten (Diogenes III 8) [1]. Darin liegt nicht mehr, als daß ein recht unter-

[1]) Kürzlich ist bekannt geworden, daß Praxiphanes in jenem Dialoge gesagt hat: „Guter Inhalt und gute Charakterzeichnung machen noch kein gutes Gedicht", also auf die Form, die technische Ausarbeitung das entscheidende Gewicht gelegt hat. Und es ist fein vermutet worden, daß dieses Urteil aus dem Munde des Isokrates gekommen sein wird. (Jensen, Neoptolemos und Horaz 9). Da liegt es nahe, anzunehmen, daß der Gegen-

richteter Mann damit etwas Mögliches und Glaubhaftes zu erfinden meinte, also von einer Feindschaft nichts wußte. Aber er konnte sich ja irren; wir wissen viel zu wenig von ihm. Es hilft also kaum etwas. Wir haben keinen anderen Weg, als die beiden Athener durch das Leben zu verfolgen, das sie viele Jahrzehnte nebeneinander geführt haben.

Isokrates stammte aus einem zwar nicht vornehmen, aber wohlhabenden Hause und hatte wie sein neun Jahre jüngerer Zeitgenosse Platon bei den modischen Sophisten Bildung gesucht, ohne daran zu denken, daß er je einer von ihnen werden könnte. Aber als er durch den Krieg verarmt war, verwandte er den Rest seines Vermögens dazu, in Thessalien bei Gorgias dessen einträgliches Handwerk zu lernen. Es ist unverkennbar, daß er als Wichtigstes die Anregung erhielt, die sprachliche Form, die λέξις, Wortwahl und Wortfügung, wenn nicht in den Mittelpunkt der rhetorischen Arbeit zu rücken, so doch mit ganz besonderer Sorgfalt zu bearbeiten. Wie er die Übertreibungen seines Lehrers beseitigt, die Grenzen zwischen poetischer und prosaischer Diktion ohne übertriebene Ängstlichkeit hergestellt und den gleichmäßigsten Wohllaut erreicht hat, darin liegt seine verdienstlichste Leistung, also auf schriftstellerischem, nicht auf rednerischem Gebiete. Es ist so recht etwas, das nur ein geborener Athener leisten konnte. Aber von der Schriftstellerei ließ sich nicht leben. Er legte sich also, heimgekehrt [1]), auf das Redeschreiben für andere, veröffentlichte auch einiges davon als Musterstücke, die seine besondere Kunst empfehlen sollten [2]);

---

redner Platon das eigentlich Poetische, die Inspiration des wahren Dichters gegenüber der handwerksmäßigen Technik vertrat. Dann hatte Praxiphanes die beiden Meister des Stiles so entgegengesetzt, wie wir es auch tun.

[1]) Ein mit offenkundigen Irrtümern versetztes Zeugnis bei Pseudo-Plutarch 857 läßt ihn zuerst ἐπὶ Χίου seine Schule halten. Der Name der Insel kehrt bald danach wieder und steht hier mit einer Präposition, deren Gebrauch mit nichten gerechtfertigt ist. So ist der Wortlaut unsicher, die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses auch; damit ist es nicht beseitigt, aber bauen läßt sich nicht darauf.

[2]) Trapezitikos und Aiginetikos, für Ausländer verfaßt, sind wohl veröffentlicht, um solche guten Kunden anzulocken. πρὸς Καλλίμαχον ist vielleicht von dem Klienten veröffentlicht, jedenfalls im Interesse der ehrlichen Anhänger der Amnestie, also zu politischem Zwecke. κατὰ Λοχίτου ist Muster eines rhetorischen τόπος, weiter nichts; so war wohl auch der ἀμάρ-

aber es glückte ihm nicht. Er war zu anständig, um es mit Lysias aufnehmen zu können. So tat er um 390 den entscheidenden Schritt und beschränkte sich auf den Unterricht, dessen Inhalt er Philosophie nannte, was wir in seinem Sinne als „allgemeine Bildung" fassen müssen. Er trat zu den Schulen der Sophisten in Konkurrenz, mochten sie die moralische Erziehung zur ἀρετή einschließen, mochten sie nur die Künste der Advokaten einpauken. Was er wollte, war etwas anderes; er hatte reiflich darüber nachgedacht und trat mit einem Programm hervor. Platon war abwesend, hatte keine Schule gehalten, im Gorgias allerdings die Rhetorik so bitter befehdet, daß Isokrates den Ärger niemals verwunden hat; aber mit dem Abwesenden sich auseinanderzusetzen hatte Isokrates keine Veranlassung. Die Rhetorik stand im höchsten Ansehen, die paradoxe Verwerfung im Gorgias nahm niemand ernst, mochte er sich auch an dem geistreichen Buche amüsieren wie an anderen Paradoxien auch.

Die Schrift, die den törichten Titel κατὰ τῶν σοφιστῶν führt, beginnt mit der heftigen Befehdung von zwei Gruppen von Gegnern; beide sind dadurch die gefährlichsten, daß sie sehr geringes Honorar nehmen (3. 9) und dafür sehr viel mehr versprechen als Isokrates. Die ersten sind die περὶ τὰς ἔριδας διατρίβοντες; so nennt er immer alle, die auf dem Wege von Rede und Antwort unterrichten, also die Sokratiker ebensogut wie Euthydemos und seinesgleichen. Diese Sophisten erklären, die „Wahrheit" zu suchen; so hieß schon eine Schrift des Protagoras und manche andere nach ihrem Vorbild. Sie versprechen den Schülern das Wissen zu verleihen, richtig zu handeln und die εὐδαιμονία zu erlangen. Sie sind also auch Tugendlehrer. Auf das bißchen Geld käme es ihnen nicht an, sagen sie, aber sie lassen sich doch für die Zahlung des Honorars Bürgschaft stellen; übrigens machen sie geringe Geschäfte. Ein besonderer Zug ist, daß sie auf die ἐναντιώσεις τῶν λόγων aufpassen; das können nicht wohl Widersprüche in den Reden sein, sondern in den Aussagen, bei begrifflichen Distinktionen und Definitionen, eben das, was Euthydem und Sokrates gemein haben.

Daß hier ein oder mehrere Sokratiker gemeint sind, ist unverkennbar. Antisthenes und Aischines waren Redelehrer,

τυρος. π. ζεύγους ist Literatur, ein Artikel in dem Kreuzfeuer der Journalisten über den großen Alkibiades, noch recht unvollkommen.

waren auch arm. Mindestens der erste wird das Ziel seines Unterrichts so hoch gesteckt haben; unter seinen Schriften befindet sich der Titel Ἀλήθεια; Verachtung des Reichtums trug er zur Schau, nahm aber Bezahlung, da er doch leben mußte [1]). Mit Recht also wird der Angriff auf ihn bezogen; doch mag Aischines, der keine persönliche Hervorhebung verdiente, mit abgetan sein. Die geringen Eristiker, Euthydemos und seinesgleichen, fallen auch in diese Kategorie; sie sind ja besonders auf die λόγων ἐναντιώσεις aus; aber auch sie sind nicht in erster Linie gemeint.

Die andere Kategorie ist dem Isokrates noch gefährlicher, weil sie, wie er selbst, die πολιτικοὶ λόγοι lehren will. Daher widmet er ihr einen schärferen Angriff, 9—13, und gibt das Urteil sogleich ab, daß ihre Reden schlechter stilisiert sind als die Improvisationen vieler Leute, die gar nicht studiert haben. Auf die ἀλήθεια geben sie nichts (treiben keine Philosophie im Sinne der Sokratiker), versprechen aber, ohne Rücksicht auf Begabung und praktische Erfahrung (ἐμπειρία) ihre Schüler so weit zu bringen, daß sie jede Aufgabe erschöpfend behandeln könnten. Denn die Rhetorik ließe sich lehren wie die Grammatik. Dadurch bringen sie die schwere Kunst allgemein in Mißkredit. Denn sie bieten eine τεταγμένη τέχνη als Vorbild einer Tätigkeit, bei der es auf ein Schaffen ankommt, ein πρᾶγμα ποιητικόν [2]). Ist es doch in der Rhetorik anders als in der Grammatik; man kann nicht das Gelernte immer wieder anwenden, sondern muß alles dem konkreten Einzelfalle gemäß behandeln. So ist denn die Verwendung von Musterstücksn das Lehrgeld nicht wert.

Dies muß man sich erst ganz klar machen. Der wirkliche Rhetor muß ein λόγων ποιητής sein, ein Dichter in Prosa, was wir auch darin hören müssen; daher ist seine Kunst ein ποιητικὸν πρᾶγμα. Als λόγων ποιητής bezeichnet Isokrates sich denn auch

[1]) Diogenes VI 4 ἐρωτώμενος, διὰ τί ὀλίγους ἔχει μαθητάς, ἔφη ὅτι ἀργυρέαι αὐτοὺς ἐκβάλλω ῥάβδωι. Hermes führt einen goldenen Stab (ω 2): ihm folgen die Seelen. Wer sagt, daß er sie mit silbernem Stabe vertreibt, erreicht das durch das Silber. Sie müssen zahlen, und das mögen sie nicht. Daß ein Lehrvertrag Bürgen enthielt, ist selbstverständlich; was Isokrates sagt, ist nur dies, daß die Schüler des Antisthenes einen Vertrag unterschrieben. Nicht einmal das folgt notwendig, daß er einmal eine Schuld eingeklagt hat, und wenn er es tat, so war das nur sein Recht.

[2]) Die Variante πολιτικόν ist eine naheliegende schlechte Konjektur.

selbst in der Antidosis 192, wo er diese Rede bespricht und sich zu denselben Grundsätzen bekennt, die er ausführlicher darlegt. Daher sticht es ihm Alkidamas in seiner Gegenschrift 34 auf, wo er sagt, daß ein δεινὸς ῥήτωρ mehr ist als ein λόγων ποιητὴς ἱκανός, wenn er auch nicht τοῖς ὀνόμασιν ἀκριβῶς λέγει, was den Vorwurf des schlechten Stiles bei Isokrates pariert. Hieran ist zu fassen, daß Reinhardt, *de Isocratis aemulis*, Bonn 1873, mit glücklichem Scharfsinn den Gegner des Isokrates in Alkidamas erkannt hat. Was es mit der Grammatik auf sich hat, ist durch die Stelle aus Dionysios Demosth. 52 von Usener bei Reinhardt ganz klargemacht. γράμματα sind dazumal Lesen und Schreiben; darum ärgert sich Isokrates, daß seine schwere Kunst mit dem Elementarunterricht verglichen wird. Aber Alkidamas und seine Leute (denn diese τέχνη ist lange vor ihm in Ordnung gebracht) sagen, so wie jeder, der schreiben gelernt hat, die Buchstaben richtig setzt, einerlei was er schreiben soll, und wie er in demselben Unterrichte die Redeteile richtig zu verwenden lernt (soweit sie beobachtet waren), so lernt der Schüler des Rhetors die τόποι, die ἐνόντα finden und anwenden, indem er Vorbilder kennen lernt, daneben ein System, in das sie eingeordnet sind wie die Buchstaben in das Alphabet. Er lernt die στοιχεῖα der Rede. Das System war so ziemlich das der alten τέχνη, die wir in der Anaximenesrhetorik lesen. Es mag eine Überschätzung sein, daß Isokrates den Alkidamas ganz besonders aufs Korn nimmt; er war eben als Konkurrent aufgetreten und ist jahrzehntelang durchaus nicht erfolglos gewesen. Die starke Berücksichtigung bei Aristoteles beweist es, wenn dieser auch seinen Stil ebenso ungünstig beurteilt wie Isokrates.

Diesen beiden Richtungen stellt Isokrates seine Grundsätze gegenüber. Er ist bescheiden; er hat schon vorher (8) im Gegensatze zu den Sokratikern auf die ἐπιστήμη verzichtet und sich mit den δόξαι begnügt. Seine Überzeugung ist, daß die Begabung die Hauptsache ist und die praktische Erfahrung durch nichts ersetzt werden kann; aber der theoretische Unterricht wird doch allen förderlich sein, sie überhaupt einsichtiger machen, also zwar nicht die vollkommene φρόνησις, auf die ein Sokratiker hinaus will, aber doch einige φρόνησις verleihen. Und ein guter ἀγωνιστής, also praktischer Redner, oder λόγων ποιητής, ein Schriftsteller kann man nur durch einen Unterricht werden, wie er

ihn erteilen wird. Seine lange erfolgreiche Tätigkeit hat ihm diese Grundsätze bestätigt; darüber redet er in der Antidosis, breiter als uns lieb ist, aber sein Selbstgefühl ist berechtigt. Er durfte sich sagen, daß er die letzte Forderung erfüllt hätte, die er in seinem Programme aufstellt: er war durch seine eigenen Reden ein Vorbild geworden, ist es selbst für Aristoteles gewesen. Die Wissenschaft, in der Tat doch eine ἐπιστήμη, die er seinen Schülern geben wird, ist die der ἰδέαι (16), aus denen wir redend und schreibend die Rede bilden. Da haben wir das so schwer faßbare Wort, das ihm wie der Name Philosophie für sein Handwerk mit den Sokratikern gemein ist. Aus dem Vorrat von Formen, ἰδέαι, über die der erfahrene Redner verfügt, wählt er, was für den bestimmten Fall paßt, mischt sie und ordnet sie, immer unter der Berücksichtigung der richtigen Zeit (wir würden eher den Ort nennen) und des richtigen Maßes (das steckt auch im καιρός), gibt der Rede Farbe durch die ἐνθυμήματα, d. h. hier noch der Bedeutung des Wortes gemäß ὅτι τοῖς ἀκροωμένοις ἐν θυμῷι βάλλεται, also Gedanken, Folgerungen, die auf seine Stimmung wirken, und sorgt endlich für den Schmuck des Ausdrucks; es muß Rhythmus und Musik darin liegen; der Stil soll blühend und anmutig sein.

In der stilistischen Forderung liegt ein gewaltiger Fortschritt, freilich muß die Aufstellung eines absolut musterhaften Stiles die isokrateische Prosa eintönig machen. In der Unterscheidung von den „Formen" der Rede steckt das, was Isokrates tatsächlich für die Logik geleistet hat: der Aufbau der Gedanken, den wir nach dem auctor ad Herennium in lateinischer Terminologie *propositio ratio orationis confirmatio conclusio* nennen, zu denen dann andere εἴδη treten. Das ist mehr als das bloße Wirtschaften mit σχήματα διανοίας. Es gehört aber auch der Aufbau der Periode dazu, in dem ein gutes Stück logischer Schulung steckt. Wer ehedem lateinische Aufsätze machen lernte oder besser gutes Deutsch in wirkliches Latein umsetzen, kennt den Nutzen dieser Denkarbeit aus Erfahrung, sieht auch die Folgen, die das Verschwinden dieser Übung gehabt hat.

In einem Nachtrag nimmt Isokrates noch Stellung zu der alten τέχνη, Korax-Teisias und ihren Fortbildungen, also auch zu Thrasymachos. Er tadelt, daß sie wesentlich auf die Gerichtsrede zugeschnitten war, der er persönlich endgültig abgesagt

hatte. Er erklärt das mit Recht für zu eng; so Kümmerliches die Sokratiker auch in der Rhetorik leisteten (wir haben es in den Reden des Antisthenes vor Augen), so hatten sie doch die Moral zu ihrem Ziele, während die Techniker sich um diese gar nicht kümmerten und von der Gerichtsrede, die mit ihr nichts zu tun hat (Lysias), ausgehend den Weg zu einer Sorte von πολιτικοὶ λόγοι wiesen, die sie als Lehrer von πολυπραγμοσύνη und πλεονεξία erscheinen ließ, zu Sykophanten machte, die sich überall eindrängten, wo es ihnen Profit abwarf. Dagegen wird sein Unterricht moralisch bessern, obwohl er weiß, daß die Tugend nicht lehrbar ist. Damit hat er einen scharfen Strich zwischen sich und den Sokratikern gezogen; er wird, wenn es auch nicht ausgesprochen ist, an Platons Protagoras und Gorgias denken, an den letzteren aber auch darin, daß er ebenso einen Strich zwischen seiner Erziehung und der der gewöhnlichen Redelehrer zieht, wie sie sich unter Platons Kritik darstellen. Wenn man die Rolle des Thrasymachos im Staate vor Augen hat, wird der Rhetor als Erzieher zur Unsittlichkeit noch deutlicher; den Gorgias hatte Platon persönlich geschont, und Polos war auch vor den ärgsten unmoralischen Konsequenzen zurückgeschreckt.

Isokrates ist fertig. Es folgt aber noch der Satz: „Damit ich nicht den Eindruck mache, als widerlegte ich zwar, was andere versprechen, behauptete aber selbst mehr, als mir zu Gebote stünde, werden, denk' ich, die Gründe, die mich bestimmen, ganz leicht auch anderen einleuchten." Diese Gründe mußten also folgen. Da sie das nicht tun, ist der erste Gedanke, auf den man kommt, daß die Rede mechanisch verstümmelt sei. Aber dasselbe Bild bieten uns die Werke des Isokrates noch zweimal. Die Rede gegen Lochites ist nur ein Epilog, und da zweifelt wohl niemand, daß nur dieses Musterstück als τόπος κοινὸς περὶ αἰκείας veröffentlicht ist. Der Brief an Dionysios ist nur ein Prolog, und eine Stelle aus ihm führt der Verfasser selbst im Philippos 81 an: veröffentlicht also war das. Verfaßt ist der Brief etwa 369, als der alte Dionysios in die Händel von Hellas einzugreifen begann, und Athen, das zwischen der zerbrochenen Macht Spartas und dem aufstrebenden Theben gefährdet und ziemlich ratlos stand, auf den Tyrannen große Hoffnung setzte. Sie haben sich nicht verwirklicht, vielleicht nur weil Dionysios starb; ebensogut kann Isokrates erfahren haben,

daß er mit seinem Schritte kein Glück machen würde und dann zu Hause Anstoß erregen. Da publizierte er nur so viel wie genügte, sein Eingreifen in die große Politik ins Licht zu stellen. Was er vorschlug, ließ er im Dunkeln; im Philippos dient ihm der Brief auch nur zum Beweise, daß er sich berechtigt fühlen darf, Herrschern Rat zu erteilen. Solche Verbindungen warfen ein Licht auf ihn, das er gern in der Öffentlichkeit leuchten ließ. Ist nun hier nicht der mindeste Anhalt dafür, daß jemals mehr veröffentlicht war, als wir lesen, so gilt genau dasselbe für die Sophistenrede. Daß die Hypothesis mehr vor Augen gehabt hätte, ist eine unbegreifliche Behauptung. Sein Programm hat er vollständig dargelegt; fehlte der letzte Satz, würde niemand etwas vermissen. Da kann man tadeln, daß er ihn nicht strich; aber er wollte den Gedanken nicht missen, „den Beweis für die moralische Wirkung kann ich leicht erbringen", und wenn er ihm auch die Form beließ, die auf eine Fortsetzung neugierig machte, so diente das am besten seiner Absicht: wer das Weitere hören wollte, mochte in seine Schule kommen; da hörte er den Nachsatz und noch sehr viel mehr. Was wir lesen, ist die Einleitung seines Kursus der wahren Rhetorik. Damit wir wissen, daß es nur ein Kosthäppchen von einem reichen Mahle ist, bekommen wir es in der Form eines Bruchstücks.

Wie zu erwarten war, wehrten sich die Angegriffenen. Die Gegenschrift des Alkidamas besitzen wir; sie ist sehr geschickt und verbietet von diesem Rhetor gering zu denken. Denn es ist ein Meisterstreich, daß er sich hier der stilistischen Eleganz nach dem Muster des Isokrates bedient, weil ihm vorgeworfen war, nicht besser zu schreiben, als manch ein Ungelehrter aus dem Stegreife sprach; ebenso geschickt, daß er die Fähigkeit zu improvisieren als Ziel der rhetorischen Ausbildung aufstellt, weil Isokrates die Schlagfertigkeit zugestandenermaßen nicht besaß. Ein Hieb ist auch gleich das erste Wort, daß sein Gegner ἱστορίας καὶ παιδείας ἠμέληκεν; er selbst hatte ja solche Stoffe behandelt, vermutlich im Museion, sicher in dem erhaltenen Odysseus, der allerdings den Angriff auf seinen Stil als berechtigt erscheinen läßt. Aber Isokrates hat sich doch veranlaßt gesehen, in Busiris und Helene zu zeigen, daß er sich auch auf dem Gebiete der ἱστορία zu bewegen verstand. Geradezu hat er auf den Angriff in der Vorrede des Panegyrikos 12 geantwortet.

Auch Antisthenes schwieg nicht. Im ersten Bande seiner Schriften, der das Rhetorische umfaßte, stand nach der Überlieferung bei Diogenes VI 15 (soweit sie bekannt ist) Ὀρέστου ἀπολογία ἢ περὶ τῶν δικογράφων. Wenn das ἢ bezeugt ist, braucht es nicht entfernt zu werden. Ἰσογραφὴ ἢ Δεσίας καὶ Ἰσοκράτης πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον. Hier ist von Bake und Usener die Beziehung auf Isokrates πρὸς Εὔθυνον, Lysias ὑπὲρ Εὐθύνου erkannt. Ob die unter den Werken des Isokrates überlieferte Rede echt oder ein Auszug oder unecht ist, kann ich nicht sicher entscheiden; viel spricht dafür, daß es ein Versuch ist, die verlorene, d. h. von Isokrates unterdrückte Rede aus den Gegenschriften herzustellen. Es bleibt als Faktum, daß Isokrates in der Zeit, wo er noch Advokat war, mit Lysias, vermutlich ohne Erfolg, in einem Rechtshandel zusammengestoßen ist, in dem mangels jeder ἄτεχνος πίστις, vornehmlich also jeder Zeugenaussage, alles auf die Wahrscheinlichkeitsbeweise ankam. Die verdorbenen Worte des Diogenes zu verbessern, ist Pohlenz (Herm. 42, 158) glänzend gelungen, indem er Δεσίας hielt, Ἰσογραφή zur Verbesserung von Ἰσοκράτης in Ἰσογράφης benutzte. Ich glaube, daß die folgenden Worte πρὸς τὸν Ἰσοκράτους ἀμάρτυρον zu diesem Titel gehören; es ist doch kaum glaublich, daß Antisthenes zweimal in dieselbe Kerbe gehauen hätte. Er hat also mit demselben salzlosen Witze, der ihm erlaubte, sein dreibändiges Werk gegen Platon Σάθων *mentula* zu nennen[1]), den Lysias statt „Löser" „Binder" genannt, den Isokrates wegen des Spieles mit ἰσόκωλα Ἰσογράφης. Dies hat Pohlenz treffend bemerkt, den Δεσίας aber schwerlich richtig auf einen *reos circumveniens atque vinciens* gedeutet. Diesen metaphorischen Gebrauch von δεῖν wird er schwerlich belegen können. Wohl aber redet man schon früh von dem Binden durch einen Affekt, δέδεται ἐλπίδι γυῖα Pindar, δέδεται λύπαι ψυχά Euripides, und das schöne νικώμενοι ἀγρυξίαι δεθέντες Pindars führt uns schon näher. Endlich Platon Gorg. 508 e, eine Behauptung δέδεται σιδηροῖς λόγοις, besonders passend, weil es als ἀγροικότερον bezeichnet wird, also als eine grobe, vulgäre Wendung. Geadelt hat es Platon im Menon 98 a. Also der „Binder" redet bündig:

[1]) Die Böoter scheuten sich nicht, einen Knaben σάθων zu nennen. Der Index zu IG VII bringt einen Σάθων, zwei Σαθῖνοι. Aber *titus* war ja auch dasselbe.

er ist den stilistischen Künsteleien überlegen. Gegen Isokrates richtet sich die Schrift; das war auch zu erwarten. Daß sie auf dessen Programm antwortete, wird durch die ärgerliche Wendung bewiesen, mit welcher Isokrates seinen Panegyrikos schließt. In dem liefert er endlich, nach zehnjähriger Pause [1]), eine Probe seines Könnens, und im stolzen Bewußtsein, daß an diese Leistung kein Tadel heranreicht, fordert er τοὺς τῶν λόγων ἀμφισβητοῦντας auf, πρὸς τὴν παρακαταθήκην (um die sich der ἀμάρτυρος drehte) καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὧν νῦν φλυαροῦσιν ihr Gerede einzustellen. Das wird schon andere mit meinen, aber die nächste Beziehung auf Antisthenes ist unverkennbar. So garantieren die beiden Gegenschriften, daß die Polemik der Sophistenrede richtig verstanden ist.

Der Panegyrikos hatte vollen Erfolg, die Schule des Isokrates blühte, und auch seine Schriftstellerei war in dem nächsten Jahrzehnte am fruchtbarsten, denn ihm gehören die beiden Reden über mythisch-historische Stoffe an, Busiris und Helene, und die drei kyprischen Reden, in denen er stark auf allgemeine politische und ethische Dinge eingeht.

Der Busiris hat sonderbarerweise öfter eine ungünstige Beurteilung erfahren, verdient sie aber durchaus nicht, ist vielmehr eins der gelungensten Stücke, zeigt sogar mehr Witz, als man einem Bildungsphilister zutraut, und Witz allein kann die abgeschmackten Themata genießbar machen, die παράδοξα, in denen die Rhetoren gerade in jenen Jahren wetteiferten. Solch ein Thema war die Rettung des Busiris, dessen Überwindung durch Herakles immer ein Schwank gewesen war, wie die Vasenbilder zeigen, ersonnen gegen die ägyptische Fremdenfeindschaft, schwerlich vor der Zeit des Amasis oder doch des Psammetich. Den Polykrates hatte die Aufgabe gereizt, den Unhold zu loben, und er hatte ihn gar zu einem Menschenfresser wie Polyphem gemacht.

[1]) Die verbreitete und natürlich in verschiedenen vergröberten Fassungen überlieferte Angabe, daß Isokrates zum Panegyrikos mehr Zeit verbraucht hätte als Agamemnon zur Eroberung von Ilion, muß auf ein Schlagwort zurückgehen, das einer seiner Gegner geprägt hatte, um den Erfolg der Rede herabzusetzen. Gesagt konnte das nur werden, wenn Isokrates zehn Jahre lang mit keinem Werke hervorgetreten war. Das würde allein genügen, jeden Ansatz einer Rede zwischen der Schulgründung und dem Panegyrikos zu verbieten.

Das will Isokrates übertrumpfen, und er beweist seine Überlegenheit am besten in der witzigen Art, zugleich einzugestehen und zu rechtfertigen, daß er genau ebenso wie sein Vorgänger freie Erfindungen auftischt (31—33). Die praktische Absicht, den Konkurrenten bei den Herren auf Kypros zu diskreditieren, war oben (S. 103) bereits Gelegenheit zu besprechen.

Alkidamas gegenüber ist seine Absicht, seine Bemühung um ἱστορία und παιδεία ins Licht zu setzen. Er weiß anzudeuten, daß er um die alten Dichter Bescheid weiß [1]); er verbreitet sich über Pythagoras, der seine Philosophie von den Ägyptern hat [2]), kennt die Reinheitsvorschriften und sogar das Schweigen seiner Anhänger; sicherlich gab es schon Pythagoristen in Athen. Endlich benutzt er ein Buch, das wir gern kennen würden, in dem die spartanischen Institutionen aus Ägypten abgeleitet waren [3]), die Absonderung der Kriegerkaste, selbst die Syssitien und anderes.

Sehr auffällig ist der Abschnitt 21—23. Die Ägypter sind Erfinder der περὶ τὴν φρόνησιν ἐπιμέλεια, eines höheren Unterrichtes. Ihre Priester, die Muße haben, sich dem Studieren hinzugeben, treiben Heilkunde, Physik, Astronomie, Rechnen und Geometrie, und die Jugend, die sich hiermit abgibt, hält sich

[1]) 39. Der Dichter, der ein Landstreicherleben führt, ist der Homer der alten Novelle; blind geworden ist Stesichoros, den auch die Helene erwähnt; aus der Heimat (Paros) gegangen und mit den Nächsten verfeindet ist Archilochos.

[2]) 28. Sehr bezeichnend ist die Äußerung, wenn die Opfer und die ἁγιστεῖαι ihm von den Göttern auch nichts weiter eingetragen hätten, so wäre Pythagoras doch bei den Menschen dadurch in guten Ruf gekommen. Eigentlich war er also doch ein γόης. Ebenso hat Busiris, 26, den Tierdienst eingeführt, οὐκ ἀγνοῶν τὴν δύναμιν αὐτῶν, also klar darüber, daß es eigentlich Unsinn war, aber in der weisen Absicht, die Menge in Gehorsam zu halten.

[3]) 17. ὥστε καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων λέγειν ἐπιχειροῦντας καὶ μάλιστ' εὐδοκιμοῦντας τὴν ἐν Αἰγύπτωι προαιρεῖσθαι πολιτείαν, καὶ Λακεδαιμονίους μέρος τι τῶν ἐκεῖθεν μιμουμένους ἄριστα διοικεῖν τὴν αὑτῶν πόλιν. Das erste geht wohl auf Pythagoras, da kaum ein anderer Name für ein so hohes Lob zur Verfügung steht. Es ist also nicht ausgesprochen, daß die Herleitung der spartanischen Verfassung aus anderem Munde genommen ist; allein dem Isokrates ist der Gedanke nicht wohl zuzutrauen, wird also in einer der Schriften zu Spartas Ruhm gestanden haben, die damals erschienen. Platon ist einsichtig genug gewesen, diese oberflächliche Parallele nie zu ziehen.

von dem Genußleben fern und lernt dafür, „was manche nur als in gewisser Hinsicht für nützlich halten, andere als für die ἀρετή höchst förderlich zu erweisen versuchen". Getrieben wurden die Studien von den Pythagoreern, und 29 heißt es, daß die Eltern es gern sahen, wenn die Jugend über dem Verkehre mit Pythagoras alles andere versäumte. Aber die Schätzung der Lehrgegenstände, die in der Akademie getrieben wurden, ist genau dieselbe, wie sie Isokrates auch später ausspricht, und die platonische Schule war doch entstanden, und ihre den Athenern befremdlichen Übungen an Dingen, die mit der praktischen Mannestugend so wenig zu tun zu haben schienen, mußten auffallen. So scheint es mir unabweisbar, daß die Leser an die Akademie dachten und denken sollten. Dann ist es ein, wenn auch bedingtes, Kompliment und beweist freundliche Beziehungen zwischen den Schulhäuptern.

In der Helene hat Isokrates seinen Schülern ein Musterstück verfertigt; diesen Zweck spricht der Schluß aus. Sie sollen sich dieses Vorbild genau betrachten und daran lernen, wie man so etwas anfängt. Es ist unbestreitbar, daß die Rede im Anschluß an die unter dem Namen des Gorgias erhaltene Helene anknüpft, ebenso unbestreitbar, daß es anstößig bleibt, wenn diese von Gorgias ist. Denn Isokrates nennt deren Verfasser nicht, hat aber den Gorgias in der Vorrede unter den philosophischen Rhetoren der früheren Generation aufgeführt, die widersinnige abstrakte Themata behandelt haben. Niemand kann den Verfasser, dessen Helene er zugleich lobt und tadelt, in der Klasse von Schriftstellern vermuten, unter denen Gorgias steht. Ferner sollte man meinen, daß für Isokrates der Stoff, den er behandelt, ein ernsthafter ist; er hat ja im Gegensatze zu denen, die παράδοξα behandeln, gesagt τὸ σπουδάζειν τοῦ παίζειν ἐπιπονώτερον (11). Aber am Schlusse der gorgianischen Helene steht ἐμὸν δὲ παίγνιον. Diesem Einwande mag man so begegnen, daß Isokrates seine Schätzung befolgen kann und dann auf seinen Vorgänger übertragen, obwohl das immer peinlich ist, wenn er eben selbst von παίζειν geredet hat. Den anderen Anstoß redet niemand weg; ich habe daher mit Spengel die Autorschaft des Gorgias lange bestritten, gebe auch keineswegs zu, daß ihre Notwendigkeit erwiesen sei. Trotzdem kann ich mich dem nicht verschließen, daß jene Rede nur im 5. Jahrhundert entstanden sein kann und

in ihrer Form für Gorgias paßt, verlange aber, daß man zugibt. Isokrates hat die Vorrede nur äußerlich an seine Helene geklebt. Inhaltlich haben sie in der Tat nichts miteinander zu schaffen, und dies Urteil hat schon Aristoteles gefällt (Rhet. 3, 1414 b 31). Wenn beides für sich steht, ist jedes an sich unanstößig.

In diesem Vorwort greift Isokrates die Mode der Paradoxologien an. Da sind einige, die sind alt geworden und leugnen immer noch, daß man etwas Falsches sagen und zwei Aussagen über dasselbe machen kann. Das ist notorisch Antisthenes, denn die Behauptung war zwar nicht sein besonderes Eigentum, aber es hielt sie schwerlich ein anderer noch ernsthaft aufrecht, und die Spitze auf den ὀψιμαθής ist dieselbe wie im Sophistes Platons. Andere erklären die einzelnen Tugenden für dasselbe und führen unter Leugnung der angeborenen Begabung alle auf ein Wissen zurück. Das kann der Platon des Protagoras sein; der der Akademie nur, wenn Isokrates ihn nicht kennt und daher nach seinen älteren Schriften beurteilt. Das ist möglich; aber diese sokratische Lehre konnte auch von anderen ebenso vertreten werden; das müssen wir sogar annehmen, bis das Gegenteil erwiesen ist, weil es eben sokratische Lehre war. Die dritte Klasse bilden die Eristiker vom Schlage Euthydems. Isokrates ärgert sich über diese zwecklosen Künste schon deshalb, weil sie schon früher von Gorgias, Zenon usw. ähnlich betrieben sind; so beurteilt er wenigstens deren Spekulationen. Es war also längst ausgemacht, daß so etwas ein leichtes Spiel ist; jetzt sollte man wirklich lieber die ἀλήθεια verfolgen, die Probleme des realen Lebens, in dem es auf ἐπιεικῶς δοξάζειν ankommt, nicht περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι. Den Gegensatz zwischen δόξα und ἐπιστήμη kennen wir aus der Rede gegen die Sophisten. Wenn ἀλήθεια hier die realen Dinge angeht, so sollen wir doch daran denken, daß es bei den alten Sophisten die von ihnen entdeckte „Wahrheit" bedeutete und in ihrem Sinne noch in der Sophistenrede stand. Das „genaue Wissen über nutzlose Dinge" kann auch nur auf theoretische Disziplinen gehen, Mathematik, Astronomie, Physik. Das traf also auch die Dinge, die in der Akademie getrieben wurden.

Der nächste Vorwurf kann sie nicht treffen. „Das geschieht nur, um von den jungen Leuten zu profitieren. Dazu ist die Eristik geeignet, denn die unreife Jugend hat an ihr wie an

Taschenspielern Vergnügen. Wer aber erziehen will, der darf sich nicht mit so etwas abgeben und dabei das Verfassen von Prozeßreden verwerfen." Wenn er das alles in einem Atem vorbringt, meint man zunächst, es ginge auch alles auf dieselben Menschen. Dann gerät man aber ins Gedränge. Isokrates macht gar keinen Unterschied, sondern redet im allgemeinen von denen, die παράδοξα ὑποτίθενται, von der περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία, unter die ihm Platon und Antisthenes, Megariker und Leute wie Euthydem gleichermaßen fallen. Nun hat gar jemand das Bettlerleben verherrlicht, weil er sah, daß solche Themata Erfolg haben und Geld (d. h. Schüler) bringen. Unerhört, daß so etwas den Nachweis liefern soll, für πολιτικοὶ λόγοι (wie Isokrates sie lehrt) befähigt zu sein, die doch ganz andere Schwierigkeiten bieten. Das wird des breiteren ausgeführt, und dabei werden andere paradoxe Themata genannt, Lob von συμφοραί, zu denen die πτωχεία gehören kann, βομβυλιαί[1]), ἅλες. Man sieht, diese Mode ist es, gegen die er kämpft. Die πολιτικοὶ λόγοι sind zu jenen Späßen ein guter Gegensatz; das Lob der Helene im Grunde durchaus nicht: Vorwort und Rede gehören gar nicht notwendig zu einander. Themata dieser Art hat außer Polykrates, auf den sich hier nichts mit irgendwelchem Scheine beziehen läßt, Alkidamas behandelt, dessen Lob des Todes unter die συμφοραί fallen kann. Dazu gehört auch die πτωχεία, deren Lob noch Aristoteles, Rhet. 2, 24, 1401 b 25 anführt. Es könnte etwa von Zoilos, dem Schüler des Polykrates, stammen, der ein Enkomion auf Polyphem verfaßt hat. Wir wissen es nicht, wissen nichts von den Reden auf βομβυλιοί und Salz (dies nennt auch Platon): es ist die Gattung, gegen die Isokrates ficht, mit Recht ficht, wenn sie mehr als ein Spiel zu sein beansprucht. Daß er die Thesen der Eleaten und Sokratiker, weil sie ihm ebenso paradox klingen, in denselben Topf wirft, ist für die Enge seines Horizontes bezeichnend; mit Antisthenes hat er einen alten Hader; daß er Platon persönlich treffen wollte, ist eine ganz willkürliche An-

[1]) Das waren wohl die Trinkgefäße, aus denen die Flüssigkeit tropfenweise kam, für die Athenaeus XI 784 d nur einen Beleg aus Antisthenes hat. Bestimmt waren sie natürlich eigentlich für kostbare μύρα (Bekker An. 220), benannt nach dem glucksenden Tone, den es bei ihrer Benutzung gab; auch die Bienenart βομβυλιός hieß nach dem βομβεῖν. Ich weiß nicht, ob die Archäologen die Tropfgefäße nachweisen können.

nahme. Daß sie falsch ist, zeigt sich genugsam darin, daß sie Athetesen oder andere Vergewaltigungen des Textes nötig gemacht hat.

In der Vorrede des Nikokles wehrt sich Isokrates gegen die Vorwürfe, welche gegen die Rhetoren erhoben werden. Dazu gehört, daß es Menschen gibt, welche sich der Beredsamkeit zum Betrügen und anderen Schlechtigkeiten bedienen. Das weist er zurück, ähnlich wie Gorgias bei Platon Gorg. 457 c. Daran reiht sich ein Lob des λόγος, der Rede, und es schließt damit, daß nichts Verständiges ἀλόγως getan werden kann, sondern aller Werke und Gedanken ἡγεμών der λόγος ist. Gesagt konnte das nur werden, weil das griechische Wort *ratio* und *oratio* ist, und es klingt an den Schluß des Gorgias an, ὥσπερ οὖν ἡγεμόνι τῶι λόγωι χρησώμεθα τῶι νῦν παραφανέντι, aber, wie schon der Zusatz zeigt, nur äußerlich. Man kann nicht behaupten, daß Isokrates die Schrift Platons vor Augen hat, wenn das auch immerhin der Fall sein kann und mag; er bekämpft sie ja gar nicht. Denn der Vorwurf, den er wie der platonische Gorgias zurückweist, hat nichts spezifisch Platonisches an sich. Der Angriff im Gorgias auf die Rhetorik geht auf die Wurzel, nicht auf eine solche Folgeerscheinung. Übrigens wäre eine Verteidigung seiner Kunst dem Isokrates nicht zu verdenken; sie brauchte auch eine persönliche Gereiztheit gegen Platon gar nicht einzuschließen.

Platon hat während dieser Jahre selten Gelegenheit genommen, sich mit der Rhetorik auseinanderzusetzen. Aber wenn er im Euthydem nicht nur über die Verfasser von Gerichtsreden abfällig urteilt, was dem Isokrates sehr recht war, sondern auch über die Verfasser von πολιτικοὶ λόγοι, so war das zwar nicht auf Isokrates direkt gemünzt, wie Spengel annahm, aber er mußte sich doch getroffen fühlen. Die genaue Erklärung der Stelle wird beim Euthydem gegeben werden. Ebenso mußte Platon die Vorrede von Isokrates' Helene unangenehm empfinden. Der Gegensatz der Grundanschauungen und der Ziele ließ sich eben nicht verhüllen; es zeugt auf beiden Seiten von guter Absicht, daß er nicht zur offenen Fehde ward. In einer sehr bedeutsamen Stelle des Staates hat sich dann Platon so geäußert, daß Isokrates sich schwer verletzt fühlte. Er sagt 498 d, die Abneigung des Publikums gegen seine politischen Gedanken wäre

begreiflich, da sie so etwas nie zu hören bekommen hätten, sondern ῥήματα ἐξεπίτηδες ἀλλήλοις ὡμοιωμένα, nicht den zwanglosen Dialogstil. Die Parisose, die er als Kennzeichen der Rhetorik anführt, ist zwar nicht dem Isokrates eigentümlich, aber unangenehm mußte diesen schon dieses Wort berühren, zumal nachdem ihn Antisthenes ἰσογράφης genannt hatte. Kurz darauf, 500 b, heißt es, die Abneigung der Menge gegen die Philosophen wäre von denen verschuldet, die sich ungebührlich herangedrängt hätten, sich untereinander zankten [1]), voll Gehässigkeit (φιλαπεχθημόνως) und immer nur von Menschen reden, was doch alles mit der Philosophie unvereinbar ist. Isokrates, der selbst Philosophie zu treiben behauptet, hat dies Wort als einen schweren Schlag empfunden, denn er nimmt es zwanzig Jahre später in der Antidosis 260 auf: das Schlagwort φιλαπεχθημόνως läßt, wie Bergk zuerst gesehen hat, hieran keinen Zweifel. Aber etwas ganz anderes ist es, ob Platon es auf ihn gemünzt hat. Allein auf ihn schon ganz gewiß nicht, denn es ist eine Mehrzahl, wenn sie sich gegenseitig schmähen; ganz gewiß nicht vorzugsweise, denn Isokrates, der die λόγων ἰδέαι seinen Schülern bekannt macht, redet gar nicht immer nur von Menschen· das weist eher auf die Advokatenberedsamkeit. Die Gesellschaft, die Platon so scharf angreift, hat er 495 charakterisiert als herkommend von ihren τεχνία, dem niedrigen Handwerk, das sie verstehen; nun drängen sie sich an die Philosophie heran (ἔξωθεν ἐπεισκεκωμακότας steht 500 b), weil ihr Name doch angesehen ist, wie ein reichgewordener Schustergeselle, der seines Herrn Tochter freit. Ohne Zweifel protestiert er gegen die Anmaßung anderer, die den Namen Philosophie mißbrauchen, also nicht die „Sophisten", die 493 a nur lehren, wie man den Demos umschmeichelt, was doch nur politische Rhetorik ist, sondern anspruchsvollere Leute. Es ist richtig, Isokrates gehörte in diese Klasse, durfte also böse werden; es ist richtig, wir können keinen Einzelnen bestimmt namhaft machen, auf den es speziell gemünzt war. Dann wird es so allgemein gelten sollen, wie es klingt, und die Sokratiker, die philosophischen Unterricht erteilten, wenigstens die athenischen, wurden mitbetroffen. Der

[1]) λοιδορουμένους αὑτοῖς, so zu betonen; αὐτοῖς ist ganz unverständlich. Das Richtige gibt Adam.

Lehrer der Akademie ist sich bewußt, daß Wissenschaft nur bei ihm gelehrt wird, und protestiert gegen alle, die sich einen Namen anmaßen, dessen Bedeutung sie nicht einmal verstehen.

Wie Platon über Isokrates persönlich dachte, hat er bald darauf am Schlusse des Phaidros unter Nennung seines Namens ausgesprochen. An der in die Augen fallenden Stelle ahnt Sokrates eine philosophische Ader in dem Wesen des Isokrates und prophezeit, daß er nicht nur dem Lysias überlegen sein, sondern alle Redner weit hinter sich lassen wird. Wahrlich ein hohes Lob; keine Spur von Ironie, nur der Wunsch, daß er die Begabung für Philosophie ausbilden möchte. Höchstens kann man sagen, daß der Leser in Platons Sinne vielleicht bezweifeln wird, ob Isokrates dieser Mahnung nachgekommen sei. Platon hatte auch Veranlassung zu diesem Lobe gerade in dieser Schrift, denn er hatte 271 d das, was Isokrates in der Sophistenrede (16) als den Inhalt seiner Lehre vorgetragen hatte, ziemlich mit dessen eigenen Worten aufgenommen und nur seine eigene psychologische Begründung zugefügt, die dem Ganzen allerdings erst die Seele einhauchte. Ich setze die Stellen nicht her; es mag sie jeder vergleichen [1]). Versichern kann man nicht, daß der Phaidros die Wunde heilen will, die der Staat geschlagen hatte; unmöglich ist es nicht.

Weiter hat sich Platon nicht geäußert. Nur aus Isokrates entnehmen wir, daß das Verhältnis sich wenigstens von seiner Seite immer mehr getrübt hat. Er verrät aber auch den Grund, seine im Alter bis zum Kindischen gesteigerte Eitelkeit. Den lumpigen Handel um seine Steuern hat er in der Antidosisrede so aufgebauscht, daß er sich selbst zu einem zweiten Sokrates macht. Er trägt den Vorwurf, die Jugend zu verderben, 30, er hat größere Verdienste als die im Prytaneion Gespeisten, 95, er wird nicht aus Rücksicht auf die paar Jahre, die er noch zu leben hat, mit der Wahrheit zurückhalten, 272, er verzichtet auf die Bitte um Gnade, 321. Auf die Akademie ist schon 84 die anmaßende Bemerkung gemünzt, daß er seinen προτρεπτικός an

[1]) In richtiger Weise dies aufgefaßt zu haben, ist das Verdienst von J. Zycha in dem Schulprogramm des Leopoldstädter Obergymnasiums 1880. Ich habe das einst bei seinem Erscheinen schroff abgelehnt, weil ich im Banne von Schleiermacher und Usener stand. Die Reue ist mir schon lange gekommen, und nun beruhigt es mich, meinen Fehler zu bekennen.

alle Athener gerichtet hätte und mit Erfolg (er hat eben den Areopagitikos und die Friedensrede herausgegeben[1])), während die Philosophen nur einige wenige τῇ δόξῃ τῶν ὀνομάτων in ihre Schule zögen. Darin ist der schillernde Ausdruck δόξα gut gewählt, da in dem Ruhme doch immer auch der Schein steckt, und die Begriffsbestimmungen sind ihm nicht einmal λόγοι, sondern nur Namen. Auch das ist geschickte Bosheit; er hat etwas von der platonischen Lehre gehört, die z. B. im siebenten Briefe 342 b steht.

Die eigentliche Auseinandersetzung mit der Akademie steht 258—269. Er beklagt sich über die beständigen Angriffe der περὶ τὰς ἔριδας σπουδάζοντες; diesen seinen alten Namen gibt er noch allen Gegnern, einerlei ob sie Philosophen oder Eristiker waren, die ja ihr Wesen weiter trieben. So hat man denn keine Veranlassung, anzunehmen, daß die heftigen Angriffe auf die Rhetorik allein aus der Akademie gekommen wären; aber den Vorwurf, φιλαπεχθήμων zu sein, hat er doch in Platons Staat auf sich bezogen und beweist nun seine Milde und sein billiges Urteil. Er will gar nicht sagen, daß „die, welche jetzt in der Philosophie gebieten, und die sich mit Mathematik und Astronomie abgeben", also die Akademiker und der ἐν τοῖς ἐριστικοῖς δυναστεύων, Platon, ihre Schüler schädigen. So denkt die Menge, die das alles für Geschwätz hält. Er steht über den Parteien. Sich solchen Studien ganz hinzugeben nützt freilich nur denen, die von ihnen leben wollen; aber eine Weile sich mit so mühseligen Gegenständen zu plagen ist eine gute Gymnastik des Geistes, eine gute Vorbereitung auf das, was man eigentlich allein Philosophie nennen sollte, d. h. was er so nennt. Mit Bedauern muß er später, 285, zugeben, daß der allgemeine Sprachgebrauch sich doch gewöhnt hat, das Wort Philosophie im platonischen Sinne

[1]) Viele legen Wert darauf, daß sich hier Gedanken finden, die an platonische anklingen. Das sind teils Allgemeinheiten, die damals jedem zu Gebote standen, teils ergaben sie sich daraus, daß Isokrates jetzt die Seeherrschaft preisgibt, die Platon immer verworfen hatte, und über den Verfall klagt, den er früher nicht sehen wollte. Die Lobsprüche auf die πάτριος πολιτεία klingen an Platonisches an, aber nur von fern. Der Opportunist ist als solcher dem Platon keineswegs näher gekommen: was der forderte, war ja eine Reform der Erziehung, die den Isokrates mundtot machen würde.

zu nehmen. In seiner Schätzung stehen die Lehrgegenstände der Akademie auf einer Stufe mit denen des gewöhnlichen Jugendunterrichtes, Grammatik und Musik (Dichterlektüre), und wie Kallikles kommt er bei dem *philosophari paucis* an. Jede Spekulation in der Richtung auf die Probleme von Physik und Metaphysik ist ihm Schwindel, wie sie es immer gewesen war. Man kann nicht leugnen, daß in seiner Bewertung der Wissenschaft einiges ganz verständig klingt; er beurteilt ihre Disziplinen nach ihrer Verwendbarkeit für die „höheren Schulen", und da redet er, wie — sagen wir, wie einer der heut Hochmögenden in der praktischen Pädagogik. Darin liegt freilich, daß es zwischen ihm und jedem, der über die Wissenschaft und die Erziehung zum Herrschen platonisch denkt, keine Vermittlung gibt.

Nach Platons Tode bot sich dem Isokrates noch einmal die Gelegenheit, seine Feder für eine hoffnungsvolle Sache einzusetzen, die Führerschaft des Philippos in einem Kriege gegen Asien. Es fiel ihm nicht schwer, seinen Panegyrikos zugleich herauszustreichen und preiszugeben; dabei verfehlt er nicht, einen Seitenblick auf die νόμοι und πολιτεῖαι der Sophisten zu werfen, die so wenig realisierbar seien wie die Aufforderungen an die Allgemeinheit, die πανήγυρις. Der Hieb auf den toten Platon ist taktisch geschickt, denn Platons Schüler Aristoteles ist am Hofe Philipps [1]). Ihm gegenüber sich geltend zu machen, schreibt er ja auch seine Briefe an den König und den Thronfolger. Im Panathenaikos, dem wir gewiß verzeihen, daß er nur Altes in alter Manier von neuem bringt, kämpft er gegen Personen, die bisher noch nicht sicher festgestellt sind, einen Gelehrten zumal, der zwar im Lykeion vorträgt, aber doch wohl ein Akademiker war [2]). Dabei hören wir wieder das Urteil der Antidosis oder eigentlich schon der Sophistenrede über den Nutzen von Geometrie usw. und den Vorzug der δόξα ἐπιτυχὴς τῶν καιρῶν vor der Wissenschaft, wo-

[1]) Aristoteles und Athen II 398.

[2]) Am liebsten denkt man an Herakleides, denn dieser erwartete, nach Speusippos an die Spitze der Akademien zu treten und ging erst nach der Wahl des Xenokrates in seine Heimat zurück, Philodem Akadem. S. 39 Mekler. Im Jahre 340 erhielt Astydamas eine Statue im Theater, wo Aischylos noch nicht stand. Das hat Herakleides den Athenern vorgerückt. Er hat das doch wohl nicht in dem fernen Herakleia gehört, sondern in Athen erlebt.

bei die Klage laut wird, daß die eristischen sogenannten Dialoge so viel Beifall fänden (26—32). Er hat denn auch eine Art Dialog dieser Rede einverleibt. 117 bekennt er endlich im Gegensatze zu einigen wenigen, die auf Weisheit Anspruch erhoben, daß er wie alle Verständigen lieber Unrecht tun als Unrecht leiden will. So kommt der Gegensatz zu dem Hauptsatze des Gorgias noch klar heraus. Man muß das Geständnis der Antidosis 217 hinnehmen, daß alle Menschen in ihrem Handeln ἡδονή oder κέρδος oder τιμή im Auge haben, also die Lebensziele, die der φιλόσοφος gewogen und zu leicht befunden hat.

Der innere Gegensatz zwischen Isokrates und Platon, zwischen Rhetorik und Wissenschaft läßt sich nicht überbrücken; er wird in alle Ewigkeit bestehen. Die antike Bildung und die antike Kultur sind daran zugrunde gegangen, daß Isokrates die Oberhand bekam. Vielleicht geht die moderne Kultur ebenso zugrunde; die Schule ist auf dem besten Wege dazu. Das sollen wir wahrlich festhalten. Aber in die persönlichen Beziehungen der beiden Menschen dürfen wir diesen Gegensatz nicht hineintragen, sondern müssen die Zeugnisse ihrer Schriften ruhig und ohne Voreingenommenheit interpretieren. Sie lehren, daß die Männer gar nicht kurze Zeit ihre Schulen nebeneinander geleitet haben, nicht nur ohne sich zu befehden, sondern im Gefühle, vielen anderen gegenüber etwas gemein zu haben. Platon hat dem sehr nachdrücklich Ausdruck geliehen. Was sie schied, war ihnen dabei nicht verborgen; es mußte mit der Zeit Entfremdung bringen. Platon hat dann geschwiegen, Isokrates geredet, aber immer noch mit Zurückhaltung. Erst in den Schülerkreisen ist es zu heftigen Zusammenstößen gekommen. Speusippos schrieb πρὸς τὸν ἀμάρτυρον; sein Brief an Philipp gegen den Philippos des Isokrates wird uns noch begegnen.

11. Menexenos.

Eine Rede in dem Prunkstile der Sophisten zwischen winzigen dialogischen Stückchen, die gar nicht recht zu ihr stimmen wollen, Sokrates und Aspasia lebend um 386, das ist etwas, das unter Platons Werken befremden muß. So hat denn, wenn nicht schon antike Kritik [1]), Schleiermacher wenigstens die Dialogstückchen angezweifelt, und im vorigen Jahrhundert hat die ganze Schrift bei den maßgebendsten Beurteilern in Deutschland für unecht gegolten. Davon ist man im ganzen zurückgekommen; die äußeren Gründe für die Echtheit sind richtig hervorgehoben, aber das Verständnis ist durch die Verteidiger mit ihren Schlagwörtern der Ironie und Parodie nur noch mehr verdunkelt: wenn die Dummheiten und Plattheiten darin stünden, die man zu finden geglaubt hat, nun nicht mehr zu Schanden eines Fälschers, sondern zu Ehren Platons, so müßte der Dialog trotz allen äußeren Gründen unecht sein [2]).

Es ist praktisch, zuerst die Rede zu betrachten, und ich

[1]) Proklos zum Tim. 20 (I S. 62 Diehl) berichtet von Erklärern, die dem Platon das ἐγκωμιαστικὸν γένος absprechen. οἱ δὲ τοῦτο λέγοντες πρὸς τῶι τὸν Μενέξενον ἄντικρυς ἀθετεῖν δοκοῦσί μοι μηδὲ τῆς ἐν Φαίδρωι τοῦ Σωκράτους ἐπησθῆσθαι μεγαληγορίας. Das läßt doch mit ziemlicher Sicherheit auf eine Athetese des Menexenos schließen. Nur sind solche Athetesen der Neuplatoniker Einfälle, denen kein Gewicht beizumessen ist. Philologische Kritik steckt nicht dahinter.

[2]) Ich selbst habe zuerst lange die herrschende Verwerfung mitgemacht. Die Beschäftigung mit der politischen Literatur Athens zwang mich zu gestehen, daß ich die Rede nicht für unplatonisch halten könnte (Ar. u. Ath. II 100), aber den umrahmenden Dialog konnte ich nicht vertragen, aus einer Beurteilung heraus, gegen die Diels sofort treffend Einspruch erhob. Außerdem muß ich bekennen, daß ich die ebenso feine wie treffende Charakteristik von Bruns (Porträt 356) nicht nach Verdienst gewürdigt habe, bis ich selbst zu ähnlichen Ergebnissen gelangt war.

tue das sogleich unter der richtigen Voraussetzung. Sie gibt sich verfaßt 386, und die Erklärung wird zeigen, daß sie um jene Zeit auch verfaßt ist. Sie ist eine fiktive Grabrede wie die des Gorgias und Thukydides, vergleichbar auch den wirklich gehaltenen des Perikles nach dem samischen Kriege und des Hypereides. Auch die auf die Namen des Lysias [1]) und Demosthenes gefälschten Grabreden, der Panegyrikos des Isokrates samt seinen Nachahmungen, namentlich der des Aristeides, berühren sich stofflich vielfach mit Platon; das ἐγκώμιον Ἀθηνῶν, wie Aristophanes von Byzanz die Hiketiden des Euripides bezeichnet, war natürlich auch schon vor ihm häufig von den Rhetoren behandelt. Da ist es allzu unsicher, auf Anklänge hin direkte Beziehungen hier- oder dorthin zu erschließen, so wahrscheinlich es an sich ist, daß der berühmte Epitaphios des Gorgias auch bei Platon wie bei anderen Spuren hinterlassen hat. Ich bestreite jede Beziehung auf Thukydides bei Platon überhaupt. Die Rede Platons zeigt, daß er zu den Kunstrednern in Wettbewerb tritt, und wenn er einen Epitaphios schreiben wollte, so war ihm der Stil vorgeschrieben, so gut wie er in einer Tragödie euripideisch hätte dichten müssen. An dem Stile darf man also durchaus nicht anstoßen; aber daß er auf den Boden der Rhetorik tritt, befremdet und fordert Erklärung, kann sie aber erst finden, wenn die Rede selbst geprüft ist.

Das Proömium mit seinen unvermeidlichen Gedanken ist mit Figuren ganz besonders überladen, Antithesis, Parisosis und Reim fallen uns auf, nicht zu reiner Freude. Aber es zeigt sich

[1]) Daß der Epitaphios immer wieder dem Lysias zugeschrieben wird, halte ich für beschämend. Der Verfasser ist ein Abschreiber, das zeigt sein Verhältnis zu Thukydides; danach sind die Übereinstimmungen mit Isokrates zu beurteilen. Aber auch an sich schlagen sie durch. Wenn Lysias diese stilistischen Künste beherrscht hätte, wäre er der Pfadfinder gewesen. Jetzt liegt es so, daß hier jemand redet, der den Schmuck der Figuren dem Isokrates abgesehen hat, aber den Aufbau der Gedanken ihm nicht abgucken konnte, ein Beleg für die Wirkung des Panegyrikos, ein schülerhaftes Machwerk. Wenn sich das erhalten hatte, so riet man auf einen Verfassernamen und hielt sich an die fiktive Zeit. Endlich schlägt der Mangel an wirklichen Beziehungen auf eine bestimmte Zeit durch: Panegyrikos und Menexenos datieren sich selbst, und das mußte jede wirkliche Rede tun.

eben unverkennbar, in welcher Stilgattung wir uns bewegen [1]). Von Parodie, wie in der Agathonrede des Symposion, darf man hier nicht reden. Darauf wird die Disposition sehr genau angegeben, doch ist geschickt der letzte Teil, die Anrede an die Hinterbliebenen, in Aussicht gestellt, bevor für das Lob der Gefallenen die herkömmliche Disposition eines ἔπαινος aufgestellt wird. Alles entspricht der Regel; in rhetorischen Exerzitien wie der Agathonrede des Symposion hält es Platon ebenso, in bewußtem Gegensatz zu seinem διαλέγεσθαι und auch zu seinen Mythen. Rhetorisch schreibt er hier, aber auch so, daß ein Rhetor ihn nicht tadeln kann, und wenn er hier noch nichts weiter beweist als die Fähigkeit, den damals modernen „schönen" Stil zu schreiben, weiterhin wird er sich selbst nicht verleugnen, und da drängt sich auch die Fülle der Figuren weniger auf.

Das Lob der Gefallenen beginnt dem Herkommen gemäß mit der εὐγένεια, es wird aber zum Lobe der attischen Erde, der Mutter und Nährerin ihrer Autochthonen. Dabei werden die Mythen Altathens ganz kurz berührt, der Streit der Götter um Athen, die Gabe des Getreides und der Olive. Künste und Handwerke lehren die Götter und führen in den Dienst der

[1]) Die Verkennung dieses Stiles hat Cobet zu lauter ganz verkehrten Streichungen verführt, zumal wenn von zwei um der Fülle und des Klanges willen kopulierten Verba oder Nomina eins für den Sinn entbehrlich ist. Auch die Ergänzung, die Cobet 247 a aus Iamblichos vorgenommen hat, gehört dem Iamblichos, nicht dem Platon. Da war dem Spätling das echt attische kurze εἰ δὲ μή einer Ergänzung bedürftig. Nur 241 d hat Cobet den Ausfall eines Infinitivs wie ἰέναι richtig bemerkt. Noch viel verfehlter ist es, nach Versstückchen zu haschen, von Nachahmung tragischer Verse zu reden, weil der Wortgebrauch des hohen Stiles notwendig „tragisch" ist, wie Platon selbst öfters sagt (Men. 76 e, Rep. 413 b). Leider hat Kaibel in den Worten 238 c καλὴ μὲν ἀγαθῶν, ἡ δ' ἐναντία κακή, weil sie zufällig ein Trimeter sein können, ein Zitat gesehen: wozu sollte Platon einen so nichtssagenden, klanglosen Vers zitieren? Prosarhythmus gibt es hier für ihn so wenig wie Hiatusscheu. Die Gleichgültigkeit gegen den Hiatus ist ein wichtiges Kriterium für die Abfassungszeit: ein Nachahmer würde in hohem Stile sich an den alten Platon gehalten haben, der immer empfindlicher gegen Hiatus wird. Auf den Satzrhythmus im Ganzen hat Platon natürlich immer geachtet, wie jeder anständige Schriftsteller, aber regellos dem Gefühle folgend. Auf die mit Thrasymachos anhebende Regelmacherei hat er niemals die mindeste Rücksicht genommen. Verse und Versstücke findet man bekanntlich auch bei Isokrates und Demosthenes.

Waffen ein. Das zielt auf die Götter Athena, Hephaistos, Prometheus [1]). Poseidon mit der Zähmung des Pferdes und der Seeherrschaft, den Sophokles neben Athena und die Olive stellte, ist nicht berücksichtigt; das ist Platons Abneigung gegen die Waffe der Demokratie, die ναυτικὴ ἀκοσμία. Seine Liebe zu der Heimatserde und sein Athenerstolz kommt in dem schönen Worte heraus, daß die Erde nur für die Athener wirklich Mutter, für alle anderen nur Stiefmutter ist, μητρυιά; das Wort hat nicht den üblen Klang, den ihm unsere Märchen gegeben haben. Aber die ganze Partie über das Walten der Erdmutter ist tief und schön; sie kann zum Verständnis des Kultes der Ge, der Meter führen, und wer sich schon hineingedacht hat, etwa durch das Lied in Euripides' Herakleiden 748 [2]), wird hier nirgend stutzen, sondern sich nur freuen, am meisten über den Spruch, daß nicht die Erde dem Weibe, sondern das Weib der Erde das Gebären und Nähren nachgemacht hat. So haben es die Frauen empfunden, die ihre Gebete um das Gedeihen ihrer Leibesfrucht an die göttliche Mutter oder Mutter und Tochter richteten; wenn sie sich ihrer erbarmen sollte, mußte die Göttin ihre Sorgen und Schmerzen durchgemacht haben. Sollten sie oder sollte selbst Platon so klug sein, zu durchschauen, daß die mütterliche Göttin ein Exponent der menschlichen Muttergefühle ist? Auch wer das einsieht, muß sich sagen, daß die Erde, die doch elementare Trägerin dieser Muttergefühle wird, oder, wie wir sagen, Mutter Natur in der Tat den Weibchen der warmblütigen Tiere oder

[1]) Vermutlich steckt in dem Lehrer der ὅπλων κτῆσις καὶ χρῆσις 238 b eine bestimmte Beziehung, die mir entgeht. Daß die Namen von Göttern am Grabe nicht genannt werden durften, also ἴσμεν γάρ interpoliert ist, habe ich früher bemerkt. Wer das nicht begreifen kann, der muß den ganzen Dialog für albern halten. Ich sehe aber, daß auch die Syntax nicht verstanden wird, zum Teil wohl, weil die Interpunktion ungeschickt war. διδασκάλους αὐτῶν θεοὺς ἐπηγάγετο, ὧν τὰ μὲν ὀνόματα πρέπει ἐν τῶι τοιῶδε ἐᾶν [ἴσμεν γάρ], οἳ τὸν βίον ἡμῶν κατεσκεύασαν. Wer zu dem restringierenden μέν des eingeschobenen Satzes ein δέ sucht, muß es auch für Wendungen wie ἐγὼ μὲν δοκῶ suchen. Wer Belege nötig hat, kann sie bei Ast finden. Und da soll dem Zwischensatze „deren Namen sich freilich bei einer solchen Gelegenheit zu nenen nicht schickt", die Begründung beigegeben werden, „denn wir wissen sie"?

[2]) Erläutert Herm. 17, 356. Weiteres in meiner Einleitung zur Übersetzung der Eumeniden und in Dieterichs schönster Schrift „Mutter Erde".

vielmehr schon den Pflanzen die Erhaltung der Gattung durch das Wunder von Empfängnis und Geburt vorgemacht hat und immer vormacht. Was Platon sagt, ist schön, weil es wahr ist, und hier ist es auch schön, daß er scharf zugespitzte Wendungen findet; sie prägen sich dem Gedächtnis ein. Das taten auch solche des Gorgias, aber weil man über die κακόζηλα lachte, Ξέρξης ὁ Περσῶν Ζεύς, γῦπες ἔμψυχοι τάφοι.

Die Nahrung, an der sich die gefallenen Bürger Athens genährt haben, die ihnen die Kraft gab, die Helden zu werden, als die sie gefallen sind, war die Verfassung ihres Staates, in der sie erwachsen und erzogen waren. Da hat der Festredner vor allem zu rühmen, daß Athen immer dieselbe Verfassung gehabt hat. Die Modernen entsetzen sich, und gewiß, bei Aristoteles (Πολ. Ἀθ. 41) sind in langer Reihe athenische Verfassungen aufgezählt, die sich abgelöst haben. Darunter sind kurzlebige Revolutionen, die in der Tat die Kontinuität nicht abreißen, andere sind Modifikationen, die an dem Grundcharakter nichts ändern. Daß die Demokratie eigentlich seit Solon bestand, glaubte jeder Athener und Aristoteles auch; aber der Athener glaubte auch, daß Theseus mit dem Einheitsstaate Athen die Demokratie eingesetzt hätte; so lesen wir es in den Hiketiden des Euripides, so erzählte die Atthis. Es schickte sich, in einer offiziellen Grabrede die offizielle Tradition zu befolgen. Es gehört dazu, daß die Reihe der Könige nicht abgerissen ist, die heiligsten Opfer, die πάτριαι θυσίαι, immer von königlicher Hand dargebracht werden. Daß es jetzt ein Wahlkönig war, verschlug nichts; ihn αἱρετός zu nennen, also das κλήρωι αἱρετός zu verschweigen, war allerdings schon mehr rhetorisch als ehrlich. Nun wagt aber Platon diese Verfassung ἀριστοκρατία zu nennen. Wenn wir jetzt bei dem Worte verwundert auffahren, soll es der attische Leser nicht erst recht getan haben? Just darauf ist es berechnet. Der Redner hätte vielleicht vor dem θορυβεῖν des Publikums nicht weiter sprechen können; der Schriftsteller darf damit rechnen, daß der Leser aufs höchste gespannt weiterlesen wird. Dann bekommt er zu hören, daß man auch δημοκρατία sagte und auch anders. Die Souveränität steht wirklich bei der Menge (πλῆθος, dies stärkste Wort fällt), aber diese überträgt die ἀρχαί (Ämter reicht nicht; man muß das Herrschen hören) auf die ἄριστοι δόξαντες. Damit ist der

Name ἀριστοκρατία im ursprünglichen Sinne gerechtfertigt. Diese Besten werden ohne Rücksicht auf Adel oder Reichtum oder Ähnliches aus der gesamten Bürgerschaft ausgesucht. Das geschieht und ist möglich, weil die Athener als Kinder derselben Mutter sich als Brüder fühlen, es unter ihnen weder Herren noch Knechte gibt. Die ἰσογονία κατὰ φύσιν hat die ἰσονομία κατὰ νόμον erzeugt, 239 a: der Anklang der gesuchten Wörter und die Antithese machen die Wendung zu einer rhetorischen Perle. Der Schlußsatz aber schärft noch einmal ein, daß nur die δόξα ἀρετῆς καὶ φρονήσεως den einzelnen Bürger über seinesgleichen erhebt.

Zunächst ist das ein Lob der Demokratie, das so wohl klingt und so geschickt gewandt ist wie die Rede des Theseus in den Hiketiden des Euripides. Die Gleichheit aller Bürger und die durch keine Beschränkung des passiven Wahlrechts gehemmte Berufung der Besten oder, wie es immer mit Bedacht heißt, der δοκοῦντες ἄριστοι ist durch die Demokratie gewährleistet. Ob die δόξα begründet war, braucht der Lobredner nicht zu untersuchen. Daß Platon sich geschickt aus der Affäre gezogen hat, ist unbestreitbar; es war nicht leicht für seine Überzeugung. Wenn er auch noch kein Urteil über Verfassungen abgegeben hatte, er war doch der Neffe von Kritias und Charmides, hatte die großen Demagogen gelästert und zu sagen gewagt, daß Perikles die Athener schlechter gemacht hätte. Man wird finden, daß er aus seinem Herzen eine Mördergrube gemacht, ganz keck wider seine Überzeugung geredet habe, und dann steigt der Wunsch auf, hier möchte nicht Platon reden.

Ich aber sage, so konnte nur Platon reden. Ungefähr zehn Jahre später hat er den Staat herausgegeben, an dem er lange geschrieben, länger gedacht haben muß. Lese man den Schluß des dritten Buches nach. Da wird von ψεύδη ἐν δέοντι γενόμενα geredet: an denen hat er also keinen Anstoß genommen. Dieses Mittels wird er sich bei der Gründung seines Staates bedienen; er wird seinen Bürgern die Überzeugung einimpfen, daß sie ἡ γῆ μήτηρ οὖσα ἀνῆκεν καὶ νῦν δεῖ ὡς περὶ μητρὸς καὶ τροφοῦ τῆς χώρας . . . βουλεύεσθαι . . . καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων πολιτῶν ὡς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν διανοεῖσθαι (414 e). Dann wird er darüber belehren, daß von diesen Brüdern einige Gold, andere Silber, andere Erz in der Seele haben, und danach ihr Anteil an dem

πολιτεύεσθαι bemessen werden muß. Die Herrschaft werden dann die ἄριστοι bekommen, nicht mehr die δοκοῦντες, sondern die φύντες καὶ τραφέντες. Daß keine anderen Vorzüge bei der Aufnahme in den Kreis der ἄρχοντες in Betracht kommen, versteht sich von selbst.

Den Kritias hat Platon nicht vollendet; wer weiß, wie lange er den Gedanken in seinem Herzen getragen hat, seine geliebte Vaterstadt in der Urzeit die wahre Verfassung in einem Kampfe gegen die Poseidonsöhne der Atlantis verteidigen zu lassen, eine ideale Steigerung des Kampfes von Marathon gegen die Asiaten. Steht es ihm übel zu Gesicht, wenn er den Athenern schon einen Teil des Mythos vorträgt, der ja aus ihrem Mythos erwachsen war, und daß er aus dem demokratischen Stolze auf die ἰσηγορία so viel nimmt, wie auch für seinen Staat zutrifft, in der δόξα ἀρετῆς aber eine Einschränkung zufügt, die für die Hörer kaum vernehmlich in seinem Sinne den entscheidenden Gegensatz zwischen Schein und Wahrheit hineinträgt?

Nun kommen die Taten, die für die Freiheit, die eigene oder die der Hellenen. Zuerst die mythischen Kämpfe, die von den anderen breit behandelt wurden; Platon begründet ihre Übergehung damit, daß er mit ihrer Verherrlichung durch die Dichter nicht wetteifern könne; er wolle also behandeln, was von den Dichtern würdig noch nicht behandelt war; vielleicht gebe das den Anstoß ἄλλοις ἐς ᾠδάς τε καὶ τὴν ἄλλην ποίησιν αὐτὰ θεῖναι πρεπόντως τῶν πραξάντων (239 c). Auch dies soll in Platons Munde unmöglich sein, weil Herakleides berichtet hat, von Platon beauftragt worden zu sein, in Asien die Gedichte des Antimachos für Platon zu kaufen, während Choirilos populär war, der also dem Platon nicht genügte (Proklos zu Tim. 90 aus Longin). Als ob nicht eben dies Urteil über Choirilos hier stünde: es hat ja noch kein Dichter der Perserkriege ἐπ' ἀξίοις ἀξίαν δόξαν erhalten. Es trifft ebensosehr die Perser des Timotheos, damals ein vielgesungenes modernes Werk, und da wissen wir, wie verdient die Kritik ist. Daß Platon den Stoff für ungeeignet gehalten hätte, steht nirgends. Aber wer hat denn den Kampf gegen Eumolpos, für die Herakliden und die Leichen der Sieben würdig behandelt? Doch wohl die Tragödie. Wenn hier empfohlen wird, die nationalen Heldentaten εἰς ᾠδὰς καὶ τὴν ἄλλην ποίησιν θεῖναι, so schließt das freilich keine Gattung aus, aber

die Gesänge stehen doch zuerst. Die herrschenden Gattungen waren Tragödie und Dithyrambos: denen weist er den Stoff; hatte er nicht recht, recht auch darin, daß die Perserkriege bereits in mythischem Schimmer lagen? Sie behandelt er zunächst und scheut sich nicht, sie in dieser Beleuchtung zu zeigen. Zuerst freilich hebt er mit voller Einsicht in die wirklichen Machtverhältnisse die ungeheure Ausdehnung des Perserreiches hervor [1]). Dann (240 b) kommt die Fabel von dem Kesseltreiben, durch das alle Eretrier gefangen wurden; in den Gesetzen, 698 d, klingt das etwas anders, aber die ganze Behandlung der Schlacht von Marathon, der hier und dort der breiteste Raum gegeben wird, zeigt doch die engste Verwandtschaft. Wer den Menexenos athetierte, mußte Benutzung der Gesetze annehmen. So geht es weiter über Salamis und Plataiai. Das Lob der späteren Kämpfe ist schon stark gedämpft. Ihr Erfolg ist, daß der Perser an seine eigene Sicherheit denkt und die Hellenen in Ruhe läßt. Damit (242 a) wird der Übergang zu den hellenischen Kriegen gemacht, von denen als erste die Schlachten bei Tanagra stehen. Die fallen freilich früher als die letzten Perserkämpfe und der Kalliasfriede, wenn man den in den letzten Worten des vorigen Abschnittes sucht, wozu kein Zwang vorliegt. Das ist eine Folge der Trennung der beiden Gruppen; der kleine Verstoß gegen die Zeit brauchte den Festredner nicht zu schrecken. Man begreift aber leicht, daß eine solche Teilung häufig gemacht ward und dann unkundige Leute zu der Verrückung des Kalliasfriedens dicht hinter die Eurymedonschlacht verführte [2]). Darum darf man doch hier den Fehler nicht hineinlesen.

Die hellenischen Kriege erscheinen in ganz anderer Beleuchtung als bei Thukydides; das ist recht wichtig. Der erste wird nicht im ganzen behandelt, sondern nur die Schlacht bei

[1]) 239 d, δεῖ δὴ αὐτήν (τὴν ἀρετὴν τῶν Ἀθηναίων) ἰδεῖν, εἰ μέλλει τις καλῶς ἐπαινεῖν, ἐν ἐκείνωι τῶι χρόνωι γενόμενον λόγωι. Man muß sich in Gedanken in die damalige Situation versetzen. So sagen wir; das steht da, aber auf Griechisch. λόγωι ist Gegenteil von ἔργωι. Sehen soll man die ἀρετή wie ein Zeitgenosse; das kann man nur durch λόγος: was wir sehen sollen, sind λόγωι θεωρητά, einen stoischen Ausdruck zu brauchen, der bekannter ist. Die Kritiker haben sich an dem Satze unglaublich versündigt.

[2]) Schwartz Herm. 35, 112. Die schöne Analyse der Überlieferung von der Eurymedonschlacht wird nicht wesentlich beeinträchtigt, wenn dem Menexenos sein Recht geschieht.

Tanagra-Oinophyta mit stärkster Trübung der Wahrheit herausgehoben. Wir wissen, daß für diese Schlachten ganz besonders stattliche Monumente im Kerameikos standen. An diese erinnert er; so oft er von der Akademie zur Stadt ging, kam er an ihnen vorüber. Nicht ohne Grund erscheint dieser Kampf, von Athen aus betrachtet, als der erste Gang des „Peloponnesischen Krieges". Der zweite ist der Archidamische Krieg, der für Athen siegreich endet, als Überwindung zwar nicht aller Hellenen, aber der Lakedaimonier. Auch aus Thukydides kann man entnehmen, daß der Nikiasfrieden seiner Zeit so aufgefaßt ward. So hat es Platon als Knabe gehört: seine ersten deutlichen Erinnerungen stammten aus der Friedenszeit, die Thukydides von seinem historischen Standpunkt aus mit Recht als einen faulen Waffenstillstand betrachten lernte. Dann der letzte Krieg; da klingt die Äußerung über die sizilische Expedition an das Epigramm auf dem Grabe ihrer Opfer an: das stand auch am Wege von der Akademie zur Stadt; es war von Euripides oder galt doch für sein Werk [1]). Wenn Platon hinzufügt, daß die Gegner dieser Athener, also die Syrakusaner, deren σωφροσύνη und ἀρετή priesen, soll das eine leere Phrase sein, oder hören wir nicht den Platon, der eben in Syrakus das Urteil über seine Landsleute kennen gelernt hatte, von denen mancher in der Fremde als Knecht oder Freigelassener geblieben war [2])? Aus dem Dekeleischen Kriege wird die Schlacht bei Kyzikos hervorgehoben, die Erfolge am Hellespont, die den Alkibiades als Sieger nach Athen heimführten. Damals hat Platon den dämonischen Mann gesehen, damals den gewaltigen Eindruck empfangen, dem er so beredt Ausdruck gegeben hat. Er hat den Jubel über den Arginusensieg erlebt; auch den Rückschlag, den er hier nicht erwähnen darf. Wider Erwarten kam trotzdem der völlige Zusammenbruch, den er der inneren Zwietracht zuschreibt. So hat man sich ja trösten wollen.

[1]) 243 πλεῖστα τρόπαια στήσαντες ὑπὲρ τῆς Λεοντίνων ἐλευθερίας. Epigramm des Euripides bei Plutarch Nik. 17 οἵδε Συρακοσίους ὀκτὼ νίκας ἐκράτησαν ἄνδρες.

[2]) Plut. Nik. 29. Den gefangenen Athenern ἐβοήθει ἥ τε αἰδὼς καὶ τὸ κόσμιον. ἦ γὰρ ἠλευθεροῦντο ταχέως ἢ τιμώμενοι παρέμενον τοῖς κεκτημένοις. Diodor 13, 33 klingt an; es wird bei ihm über Ephoros auf Philistos zurückgehen, bei Plutarch wohl direkt aus diesem genommen sein, sonst durch Vermittlung.

Endlich die oligarchische Revolution, deren Führer seine Verwandten waren, ihr Untergang und die Versöhnung. Für diese findet er warme Worte, und ist es nicht wirklich schön, wenn er darum zu beten auffordert, daß die auf beiden Seiten Gefallenen sich im Hades ebenso versöhnen möchten, wie die Lebenden sich auf die Amnestie geeinigt haben [1]? Die Herstellung der Eintracht wird als gegenwärtig geltend behandelt. Das war ein frommer Wunsch; die Radikalen hatten längst eine wüste Hetze angefangen, und das Gedächtnis des Kritias blieb verfehmt. Platon hatte freilich seiner im Charmides zu gedenken gewagt; wie zuwider ihm Lysias sein mußte, kann man sich hiernach denken. Ganz unverkennbar ist, daß diese Partie nur bald nach den Ereignissen, und zwar von einem, der sie durchlebt hatte, geschrieben ist. Schon an der Erwähnung des Krieges mit Eleusis merkt man es, von dem wir erst durch Aristoteles' Πολ. Ἀθ. etwas mehr erfahren haben.

Die Beurteilung der letzten Geschichte bis zum Königsfrieden ist vollends die eines Zeitgenossen, und sie gibt für die Politik des Tages Richtungslinien. Athen hätte sich auf den Krieg der hellenischen Staaten gegen Sparta nicht einlassen sollen. Das Ende ist gewesen, daß die anderen Staaten den Königsfrieden annahmen, der schon 392 den Verzicht auf die Hellenen Asiens als Bedingung gestellt hatte, damals aber noch von Athen abgelehnt war. Da blieb Athen nichts übrig, als sich zu fügen; es behielt aber wenigstens Mauern und Flotte und die drei Inseln. Dabei muß und kann man sich beruhigen [2].

[1]) Das Gebet richtet sich an die κρατοῦντες αὐτῶν, die Götter drunten, in deren Reiche die Toten nun weilen (244 a). Wieder werden die Götter nicht genannt und dunkel bezeichnet.

[2]) 245 e ναῦς καὶ τείχη ἔχοντες καὶ . . . ἀπηλλάγημεν οὕτως ἀγαπητῶς· ⟨ἄγαπητῶς⟩ δ' ἀπηλλάττοντο καὶ οἱ πολέμιοι: „aber wir verloren treffliche Bürger". Zu der Herstellung der unglücklich behandelten Stelle ist die Hauptsache, daß man einsieht, wie die beiden Adverbien stehen, nämlich daß mit οὕτως die Partizipia aufgenommen werden; es liegt dem Redner daran, die Aktiva des Friedens stark zu betonen, damit die Athener sich von ihm befriedigt fühlen können. Das zweite ist, daß man in der Bemerkung über die Feinde einen Zwischengedanken und einen Zwischensatz erkennt. Daher steht das Imperfektum; man wird es verstehen, wenn man sich's in einen genetivus absolutus umsetzt, ὁμοίως ἀπαλλαττομένων καὶ τῶν πολεμίων. Dann weiß man auch, daß etwas fehlt, und daß der Gedanke

Platon, der Feind der Seeherrschaft und jeder expansiven Politik, hat schon in der Jugend gelernt, Athen müßte wieder der solonische Kleinstaat werden. So hat er keine Sympathie für die Unternehmungen des Thrasybulos und seiner Flotte, die daher keine Erwähnung finden; sie hatten sich auch während seiner Abwesenheit zugetragen. Dabei empfindet er doch als Schande, daß die Hellenen Asiens preisgegeben sind, 245 c. Aber notgedrungen stellt er sich auf den Boden der Verhältnisse, wie sie 386 faktisch lagen. Über Spartas Bedrückung der Hellenen nach seinem Siege fällt ein scharfes Wort, 244 d; man fühlt, daß sein Druck auch jetzt schwer empfunden wird, aber damit muß man sich abfinden. Wie das Verhältnis zu Persien gedreht wird, die Hilfe, die Konon mit persischer Macht und persischem Gelde den Athenern brachte, verschwiegen wird, das sind gewiß sophistische Künste, und nicht anders ist zu beurteilen, daß Athen „für die Parier" den Krieg gegen Sparta aufgenommen haben soll, also edelmütig, aber unklug für einen mißhandelten Kleinstaat wider einen übermächtigen Gegner auf den Plan getreten sei. Wir kennen die Geschichte nicht, hören nur durch Isokrates (Aegin. 18), daß Πασῖνος Πάρον κατέλαβεν, was um 394/93 stattgefunden haben muß. Mit Absicht läßt Platon irgendeine Bagatelle den letzten Anstoß zur Kriegserklärung bilden, die er mißbilligt. Kein Wunder, daß wir bei unserer lückenhaften Überlieferung nicht mehr wissen; die Parier durch Konjektur zu vertreiben, gibt das kein Recht [1]).

Der Abschluß des historischen Teiles klingt matt; das war unvermeidlich, weil zu der jetzigen Leichenrede gar kein Anlaß vorliegt: es sind ja keine Toten da, die es jetzt zu bestatten gilt; die letzte erwähnte Schlacht liegt Jahre zurück. Man hat nur

war, die Feinde haben ebenso abgeschnitten. Das verschleiert die unliebsame Tatsache, daß in dem Frieden und seinen schönen Phrasen von Autonomie die Preisgabe Asiens und die Vorherrschaft Spartas lagen. Aber das ist ja die Tendenz der Rede. So bleibt nur die Frage, was zu ergänzen ist. Ich habe mich für eine Form entschieden, die an dem Sinn keinen Zweifel läßt und den Ausfall ebenso leicht erklärt, bin aber nicht sicher, ob es nicht genügt, nur δέ hinter ἀπηλλάττοντο zu stellen.

[1]) Die einzig erwägenswerte Änderung ist Schönborns ὑπὲρ πάντων, aber den Eigennamen brachte schwerlich ein Schreibfehler herein, und wahrscheinlich ist auch nicht, daß er durch die Verbesserung eines Schreibfehlers entstand.

den Eindruck, daß der erwähnte Friede der letzten Kriegsepisode eben ein Ende gemacht hat.

Nun wendet sich der Redner an die Nachkommen der hier Ruhenden, das sind also alle Athener, mit einer langen Mahnrede, der Väter würdig zu leben, nicht bloß im Kriege. Er verspricht in der Zukunft jeden, mit dem er zusammentrifft, daran zu mahnen, daß er sich Mühe geben müßte εἶναι ὡς ἄριστον, 246 c. So schickt es sich in der ἀριστοκρατία. Was für ein Redner kann ein solches Versprechen geben? Doch nicht ein Dion oder Archinos, sondern ein Sokrates oder ein Platon, einer, der als seinen Beruf empfindet, sein Volk zur ἀρετή zu erziehen. Für diesmal kleidet er die Ermahnung in die Form einer Anrede durch die Gefallenen; damit wird sie von selbst zunächst an ihre Söhne gerichtet, wird ein προτρεπτικὸς λόγος. Die Prosopopöie befremdet uns nach der Rede der Gesetze im Kriton nicht. Hier kann keine Aufforderung zum φιλοσοφεῖν stehen, also bleibt es ziemlich bei Allgemeinheiten; aber wenn Reichtum, Schönheit und Leibeskraft als die Güter aufgeführt werden, die ohne ἀρετή niemandem gut stehen, so sind wir aus Platons Dialogen an die Erwähnung dieser Güter gewöhnt. Und es werden doch Sentenzen geprägt, um die ihn ein jeder Rhetor beneiden könnte, πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης πανουργία, 246 e. „Daß die Eltern in Ehren stehen, ist für den Sohn zwar ein Schatz, aber den darf er nicht verbrauchen, sondern muß ihn seinem Sohne weiter vermachen," 247 b.

Noch weniger mag uns die Mahnung an die Eltern, 247 c ff., befriedigen. Thukydides hat da stärkere Töne gefunden. Platon hat eben das individuelle Glück auf den Frieden der individuellen Seele mit Gott und mit dem Dämon in der eigenen Brust allein begründet. Weil er selbst einsam im Leben stand, schlägt er die menschlichen Verbindungen mit den nahestehenden Menschen gering an und berührt sich mit der allzu egoistischen Lebensregelung und Lebensführung der späteren Philosophen, die meist auch so einsam lebten. Für die Witwen hat er überhaupt kein Wort, kein Wort für den Schmerz, die nie verlöschende Sehnsucht nach den lieben Verlorenen. Als er um Dion klagte, hat er doch anders fühlen müssen

Den Abschluß bildet die Fürsorge des Staates für die Kriegswaisen, 248 e ff., bis sie die Rüstung des Hopliten vom Staate

erhalten und mit der Verwaltung ihres Erbes in die Reihe der Bürger treten, dann die sonst wohl nicht erwähnte, aber als Ergänzung notwendig vom Gesetze vorgesehene γηροτροφία für die ihres Ernährers beraubten arbeitsunfähigen Eltern [1]), endlich der Schmuck der Leichenspiele. Die Aufforderung, den Abschiedsruf an die Toten zu erheben, wie bei Thukydides, schloß offenbar herkömmlich die Rede.

Wir haben sie durchmustert; an dem Verfasser wird, denke ich, kein Zweifel geblieben sein, auch kein Zweifel, daß sie eben das ist, was sie sein will, eine Leichenrede, so gut oder schlecht wie alle anderen, die sich 386 gehalten gibt, berechnet auf die Zeit, die sie voraussetzt. Von Parodie der Rhetorik, von ironischer Behandlung des Inhaltes oder der Form zu reden ist nur ein Beweis dafür, daß der Kritiker sowohl Platon wie Isokrates und seine Leute immer nur durch moderne Brillen gesehen hat.

Aber dann deutet ja nichts in der Rede darauf, daß sie von Sokrates ist, der dreizehn Jahre vor ihrer Zeit gestorben ist. Nichts deutet darauf, daß sie nicht ganz ernst gemeint wäre, daß ein erläuternder Dialog zu ihr gehörte, der mit diesem Ernste streitet. Daher liegt der Gedanke wirklich nahe, dieser Dialog wäre unecht.

Menexenos kommt vom Rathaus und trifft den Sokrates, der sich verwundert, was der junge Mann da zu tun hat. Der hat sich nur erkundigt, wer an den Epitaphien reden soll, Archinos vermutlich oder Dion [2]). Da legt Sokrates mit einer höhnischen Rede los über die schönen Reden und hohen Töne, die die Redner anschlagen zu Ehren von Toten, die oft diese Lobsprüche schwerlich verdienen, und zu Ehren des Volkes, das da zuhört und

[1]) Hierüber zu wachen steht der μεγίστη ἀρχή zu, 248 e, also dem Archon. Aristoteles erwähnt es nicht, aber es fällt notwendig unter seine Aufsicht über die Familien; die Sorge für die Waisen überhaupt und ihr Erbe steht auch bei Aristoteles. Die Leichenspiele richtet der Polemarch aus.

[2]) Dion ist nicht weiter bekannt, wird aber derselbe sein, der 392 als Gesandter zu Teribazos geht, Xenophon Hell. 4, 8, 13. Wann Archinos gestorben ist, wissen wir nicht; an der Staatsleitung hat er im Korinthischen Kriege keinen Anteil mehr. Da in seiner Familie später der Name Myronides erscheint (Demosth. 24, 135), hängt er vielleicht mit dem alten Feldherrn dieses Namens zusammen. Archinos war ἐκ Κοίλης, aus einem vorstädtischen Demos; die Herkunft des alten Myronides läßt sich nicht bestimmen.

von den Schmeicheleien schwindlig wird. Solche Rede vor den Athenern zu halten wäre eine Kleinigkeit, selbst aus dem Stegreife, denn sein Lob glaubt jeder gern. Er könnte das selbst. Hätte er doch die besten Lehrer gehabt, Aspasia (235 e) und den Kitharisten Konnos. Aspasia hätte dem Perikles seine Leichenrede gemacht; ihn hätte sie auch eine solche auswendig lernen lassen, so schwer es ihm gefallen wäre. Die läßt er sich nach geringem Sträuben herbei vorzutragen.

Dies Vorwort setzt den Wert jeder Leichenrede tief herab, als rednerische Leistung und als Lobrede. Dies muß seine Hauptabsicht sein. Es geschieht durch die absprechende Beurteilung des Sokrates, mit der sich doch schlecht verträgt, daß er sich so viel Mühe gegeben hat, bei Aspasia eine Leichenrede zu lernen; fast hätte er Prügel bekommen wie ein Schulknabe. Wie kommt er überhaupt dazu, rhetorischen Unterricht zu nehmen? Daß er bei Konnos die Leier spielen gelernt hat, erzählt er auch im Euthydem 272 c, 295 d; er hat sich dabei ungeschickt angestellt. Konnos war ein Kitharist oder Kitharode, über den sich die Komödie lustig machte, zu derselben Zeit, wo sie anfing, Sokrates zu beachten[1]). Ameipsias hat zugleich mit den Wolken des Aristophanes einen Konnos aufgeführt, in dem ein Chor von Sophisten vorkam und auch Sokrates namentlich verspottet ward. Sokrates spricht im Euthydem von seinen συμφοιτηταί: das konnte dieser Chor sein. Man kann sich's kaum anders denken, als daß Platon den Unterricht bei dem armen und erfolglosen Musikanten aus der Komödie des Ameipsias ge-

[1]) Der Artikel in Kirchners Prosopographie ist unvollständig. Schol. Wesp. 675 (Hesych. Suid.). Dramentitel des Ameipsias und Phrynichos. Κόννος Μητροβίου ist Athener, sonst würde er nicht einen Vatersnamen haben; man möchte ihn von dem alten Geschlechte der Κοννίδαι nicht trennen, deren Ahn Pädagoge des Theseus war. Ich ziehe diese, bei Plutarch überlieferte Namensform vor; Töpffer Att. Geneal. 310 hat sich für Κονεῖδαι entschieden, aber Κονεύς klingt unwahrscheinlich. Zu dem Wortstamme gehört auch Κόνων. Wenn die Komiker Κοννᾶς für Κόννος sagen, so verdrehen sie den attischen Namen, vielleicht mit einem Hiebe auf fremde Herkunft, und nicht ohne Grund, denn Μητρόβιος heißt nach der Göttermutter, und das ist im alten Athen nicht üblich. Das spricht gegen die Verbindung mit den Κοννίδαι. Bergks Einfall, den Vater Μητρόβιος mit dem γραμματεύς des Kimon in der Archilochoskomödie des Kratinos zu identifizieren, schwebt in der Luft.

nommen hat; Sokrates ironisiert sich selbst. Ist aber Konnos ein schlechter Lehrer, so kann Aspasia nichts Gutes sein. Das bestätigt sich darin, daß Sokrates sagt: „Auch wer einen schlechteren Unterricht als ich genossen hat, in der Musik bei Lampros, in der Rhetorik bei Antiphon, muß mit einer Lobrede auf Athener vor Athenern Glück machen." Denn Antiphon ist nun einmal der vorzüglichste Redner der sokratischen Zeit gewesen: das konnte niemals fraglich sein. Lampros ist auch ein berühmter Musiker; als solcher steht er neben Damon bei Nepos Epamin. 2; er darf von dem Lehrer des Aristoxenos (Suid. 'Αριστ.) nicht getrennt werden; Aristoxenos (Ps.-Plutarch π. μουσ. 30) nennt selbst den Lampros neben Dionysios von Theben, dem Lehrer Platons, unter den klassischen Meistern.

Auf Aspasia wird also die Rede zurückgeführt, um sie herabzusetzen. Dazu paßt der Schlußdialog. Da sagt Menexenos, dem die Rede trotzdem Eindruck gemacht hat: „Aspasia kann sich gratulieren, wenn sie die Verfasserin ist"; aber er kennt sie zu gut, um das zu glauben. Er ist der Verfasserin oder dem Verfasser dankbar, und vor allem dem Sokrates, der die Rede ihm vorgetragen hat. Sokrates verteidigt ihre Urheberschaft und will noch andere politische Reden von ihr mitteilen, wenn Menexenos ihr nur nichts davon sagt. Das ist der zufrieden.

Offenbar ist der Epilog dazu da, die Verfasserschaft der Aspasia aufzuheben. Sokrates hat geschwindelt, genau wie er im Euthydem 291 a schwindelt, eine kluge Antwort käme von Kleinias, was Kriton genau so durchschaut wie hier Menexenos; der eigentliche Urheber bleibt auch ungenannt, und doch kennen wir ihn wohl. Das ist also eine sehr platonische Wendung. Platon verrät also doch absichtlich, daß die Rede sokratisch ist. Das macht den Widerspruch zu seiner allgemeinen Kritik solcher Reden nur stärker. Und nun kommt der tolle Verstoß gegen die Chronologie hinzu; Sokrates ist zu lange tot, und Aspasia, die dem Perikles um 437 spätestens einen Sohn geboren hat, deren Bedeutung mit dem Tode des Perikles für die Öffentlichkeit natürlich zu Ende gewesen war, wird 386 auch nicht mehr Schule halten. Mit diesem Anachronismus sind die kleinen Versehen, die dem Platon in dieser Richtung passiert sind, oder die er sich bewußt erlaubt hat und erlauben durfte, lauter gleichgültige Nebendinge, gar nicht zu vergleichen. Dies ist ja bei-

nahe so, wie die Erwähnung des Kitharoden Stratonikos im Sisyphos. Muß da nicht wirklich die Rede von dem umgebenden Dialoge befreit werden?

Aber eben aus dem Dialoge zitiert Aristoteles in der Rhetorik zweimal eine Stelle (1367 b, 1415 b), und es ist bare Willkür, an einen anderen Ursprung des Wortes als aus dem Menexenos oder an einen anderen Verfasser des Dialoges als Platon in der Vorstellung des Aristoteles oder an eine Täuschung des Aristoteles zu denken.

Ich glaube, schon bei Xenophon ist eine Reminiszenz des Menexenos zu finden, die vergröbernde Aufnahme eines Motivs. Sokrates erzählt hier von seinem Musikunterricht bei Konnos und erklärt dem Menexenos, auf sein Verlangen würde er sogar nackt tanzen, d. h. er könnte ihm auch das Äußerste nicht abschlagen. Bei Xenophon im Symposion 2, 16 hat er Lust, bei dem Syrakusaner Unterricht im Tanzen zu nehmen; er treibt es als Zimmergymnastik schon zu Hause; Charmides, Platons Onkel, hat ihn dabei betroffen. Ich kann nicht umhin, diese Erfindung aus dem Menexenos abzuleiten.

Es hilft nichts. Platon hat die Rede ganz ernsthaft geschrieben und hat ihr doch die unbarmherzigste Kritik vorausgeschickt, nicht weil sie schlecht wäre, sondern weil sie eine Rede ist, und weil sie den Beifall der Menge erschmeichelt. Er hat sie auf jemand anders zurückführen müssen, weil Sokrates keine Reden hielt, und er hat sie auf Aspasia zurückgeführt, um sie noch mehr herabzusetzen. Aber sein Nachwort hebt diese Fiktion doch wieder auf, läßt auch ihren Wert nicht so gering erscheinen. Das ist ein rätselvoller Widerspruch. Und dazu der offenkundige Widersinn, daß Sokrates und Aspasia 386 reden sollen. Damit war dem Leser ein Rätsel aufgegeben; das sollte der doch fähig sein zu raten. Was wird er sich gesagt haben? Vor allem, die Rede ist von Platon, Platon redet 386 über Athen und seine Politik. Er schreibt nur Σωκρατικοὶ λόγοι, daher die dialogische Einkleidung. Er hat den Sokrates immer die langen Reden ablehnen lassen, die Rhetorik hat er noch jüngst im Gorgias als Schmeichelkunst verworfen. Daher setzt er die eigene Epideixis in seinem Vorwort selbst herab, setzt sie auch als Weiberwerk herab; aber daß es ihm damit nicht so sehr ernst ist, zeigt der Epilog. Darin verspricht er weitere politische

Reden. Ob das ernst gemeint ist? Ob er sich als Publizist auftun will? Das konnte der Leser sich sagen und sich fragen, und damit hatte er auch getroffen, was Platon wollte. Ob er freilich an der Mystifikation so viel Gefallen fand, wie der Verfasser gehofft hatte, ist fraglich. Platon hat den Versuch nicht wiederholt.

Wir müssen noch weiter fragen. Wie kam Platon zu dieser Mystifikation, die sich am Ende halb und halb selbst aufhebt? Die Antwort ist gegeben, wenn die Rede verstanden ist. Platon wollte sich wirklich mit den Publizisten des Tages, den Rhetoren, messen, wollte zeigen, daß er nur zu wollen brauchte, um es auf ihrem Felde mit ihnen aufzunehmen. Er will auch Stellung zu der Politik nehmen, das Vergangene kritisierend, die Gegenwart beleuchtend. Aber Rhetor will er nicht sein, wenn er es auch offen läßt, ob seine Aspasia noch mehr politische Reden auf Lager hat. Daher fügt er den Dialog hinzu und erklärt solche Reden für leichtes Spiel. Sie wiegen ihm ja auch wirklich leicht; solche Mahnreden führen nicht zur Erkenntnis, befreien die Seele nicht. Rede kann das διαλέγεσθαι nicht ersetzen. So ist es Gewissenspflicht, den Leser vorher daran zu mahnen, daß er hier anderes und Geringeres findet als in den wirklichen Dialogen. Dabei ist etwas Zwiespältiges herausgekommen; wir erhalten durchaus keinen reinen Eindruck, gerade wenn wir auch den Dialog als Werk Platons verstehen. Die Schrift hat auch nicht den erhofften Erfolg gehabt. Platon hat auf die Politik und die politische öffentliche Meinung keinen Einfluß gewonnen. Der Menexenos legt Zeugnis ab für eine kurze Episode in Platons Tätigkeit, einen Seitenweg, vielleicht Holzweg, auf den seine Schriftstellerei geriet. Darin liegt seine Bedeutung für Platon; daß er nebenher doch auch für die Geschichte nicht unwichtig ist, auch seines Verfassers durchaus nicht unwürdig, hat sich hoffentlich gezeigt.

Ein Beiwerk ist Aspasia. Für Platon rangiert sie mit Konnos; daß sie den Perikles gebildet hätte, glaubt er nicht mehr, als daß sie dem Sokrates Unterricht erteilt hat. Er hat sich den Konnos aus der Komödie geholt; auch diese Aspasia mußte er irgendwoher nehmen. Die Hera oder Omphale oder Deianeira der Komödie war eine andere, eine ionische Hetäre, die freilich nichts Gewöhnliches war, wenn sie den Olympier

beherrschte. Aber sie war keine Sophistin, Lehrerin, die einen Salon hielt, in dem sogar anständige Frauen verkehrten. Wir können jetzt, wo Dittmar das Material für die Aspasia des Aischines zusammengetragen hat, nicht zweifeln, daß dieser Dialog diese geistreiche Aspasia geschaffen hat, die den Perikles und nach seinem Tode den Demagogen Lysikles zum Redner bildet und als Witwe sozusagen auch Sokrates, Kallias und Xenophon mit Frau bei sich empfängt und über die weibliche Erziehung sich verbreitet. Diese Aspasia nicht nur, sondern auch die ungenierte Vernachlässigung der Zeiten hat Platon übernommen; einmal und nicht wieder hat er diesen Weg beschritten. Schwerlich war seine Absicht dabei, dem Aischines ein Kompliment zu machen, denn er hielt nichts von der Weisheit Aspasias, und Herabsetzung des Alkibiades war auch nicht nach seinem Sinne. Aber es gab ihm einen Ausweg aus der Notlage, in die ihn der Wunsch brachte, seine Rede in einen sokratischen Dialog zu stellen. Später hat er im Parmenides einen ganzen Bau von Fiktionen errichtet, um eine eigene Erfindung als chronologisch möglich erscheinen zu lassen. Manchem wird die offene Vergewaltigung im Menexenos zwar auch nicht gut, aber doch besser gefallen.

12. Menon.

Menon von Larisa erscheint, wie es dem thessalischen Herrn zukommt, begleitet von einer Schar von Sklaven; was er bei seinem kurzen Aufenthalt in Athen sucht, erfahren wir nicht; Anytos ist sein Gastfreund. Er ist mit dem Haupte der Aleuaden Aristippos befreundet, gilt für dessen ἐρώμενος, obwohl er über die Jahre hinaus ist (76 b), was ihm als Kompliment gesagt wird. Sein Haus ist dem Großkönig durch Gastfreundschaft verbunden, natürlich von Xerxes her. Auf seinen Zug gegen Artaxerxes deutet nichts, aber von dem wußte jeder Leser; vermutlich nahm Platon und nahm man allgemein an, daß ihm diese Gastfreundschaft das Leben gerettet hatte, als er mit den anderen Söldnerführern durch Tissaphernes gefangen ward. Ktesias (44 a bei Photius, Plutarch Artax. 18), dessen Geschichte wohl schon erschienen war, wird das berichtet haben; jedenfalls war Menon noch nicht getötet, als Ktesias 398 den Perserhof verließ, und ob er es überhaupt ward, ist fraglich, da Xenophon, Anab. 2, 6, 29 es nur mit λέγεται berichtet; die Zeit, ein Jahr nach Kunaxa, kann jedenfalls nicht stimmen, denn zu lügen hatte Ktesias keine Veranlassung; wenn Menon aber nicht zurückkam, entstand das Gerücht leicht, wenigstens bei denen, die ihm den Tod gönnten wie Xenophon, und daß er ein Verräter war, wird von Ktesias noch offener als von diesem gesagt. Die Beurteilung der Person ist bei Platon und Xenophon ganz verschieden, und im Altertum hat Herodikos (Athen. 505 a) bei Platon beabsichtigten Widerspruch gegen Xenophon gefunden; gegenwärtig ist das Umgekehrte behauptet (Bruhn in den Χάριτες für Leo). Eine Entscheidung ist nicht möglich, denn der einzige vergleichbare Zug, daß Menon bei Platon ein verblühter ἐρώμενος ist, bei Xenophon einen solchen hat, gibt nichts aus. Xenophons Gehässigkeit wird durch die eigenen Erfahrungen hinreichend

erklärt, und eine greifbare Berücksichtigung platonischer Worte ist nicht vorhanden. Platon charakterisiert den Menschen Menon überhaupt nicht. Für ihn ist er nichts als der Schüler des Gorgias, der diesen vertritt; dazu brauchte er einen Thessaler, nahm den bekannten Mann und beschränkte sich auf die Äußerlichkeiten, die damit gegeben waren. Unmöglich ist ja nicht, daß Menon wirklich einmal in Athen aufgetreten war. Es ist daher am wahrscheinlichsten, daß beide unabhängig voneinander sind, und das wird auch durch die Abfassungszeit der Schriften nahegelegt. Denn der Menon wird um 384 verfaßt sein, und daß Xenophon seine Selbstverteidigung unter dem Namen Themistogenes nicht nach seiner Vertreibung aus Skillus, sondern ganz früh, bald nach seiner Heimkehr nach Hellas, verfaßt hat, halte ich für sicher, für sehr wahrscheinlich, daß diese Anabasis des Themistogenes sehr viel kürzer war als die, welche uns vorliegt. Dann hat Platon nach Xenophon geschrieben, kannte aber die Anabasis des Themistogenes nicht, die ihm übrigens auch gleichgültig gewesen sein wird.

Gorgias wird mit derselben Rücksicht behandelt wie früher; möglicherweise lebte er noch als Greis von über hundert Jahren. Ebenso wie früher wird mit Entschiedenheit behauptet, daß er nichts als Redelehrer sein will, also nicht Tugendlehrer[1]). Das war früher geschehen, damit von der Unsittlichkeit seiner Schüler kein Schatten auf ihn persönlich fiele; auch hier soll er bei der Frage nach den Tugendlehrern aus dem Spiele bleiben. Es ist sehr fraglich, ob ihm selbst diese Rücksicht willkommen war; sein Großneffe wird doch in seinem Sinne gesagt haben, was er unter die olympische Statue schrieb: Γοργίου ἀσκῆσαι ψυχὴν ἀρετῆς ἐς ἀγῶνας οὐδείς πω θνητῶν καλλίον' εὗρε τέχνην (Inschr. Olymp. 293). Platon führt von Gorgias auch eine Definition der Farbe

[1]) 95 b. Wenn Gorgias in seinem Dialoge 460 a zugeben muß, nötigenfalls würde ein Schüler auch bei ihm über Recht und Unrecht Belehrung finden, so ist das ein ihm sehr unwillkommenes Zugeständnis, zu dem ihn Sokrates zwingt, und sofort springt Polos ein und nimmt es zurück. Es ist ein kaum begreifliches Mißverständnis, sich daraus gar eine Gegenschrift des Gorgias zu konstruieren, die auf Platons Menon eingewirkt hätte. Das ist an sich ein Unding; der hundertjährige Mann konnte doch nicht mehr die neuen Wege der Literatur einschlagen, und am wenigsten konnte er verleugnen, was das olympische Epigramm an ihm rühmt.

an (76 d) und tadelt ihren „tragischen", wie wir sagen, poetischen Stil [1]). Es scheint mir ein zu rascher Schluß, sie in ein philosophisches Buch, etwa gar das speptische zu versetzen, denn der Sophist konnte einen solchen Schmuck ganz wohl in einer Prunkrede anbringen. Jedenfalls liegt dem Platon nur daran, seine Art der Definition durch den Gegensatz zu heben. Er hat an der Mathematik die schillernden Ausdrücke durch präzise Schlichtheit ersetzen gelernt.

Die dritte für den Dialog wichtige Person ist Anytos, des Anthemion Sohn. Er war von der Komödie als Lederhändler und Schuster verspottet, weil der Vater durch dies Gewerbe reich geworden war [2]). Libanios 26 erzählt, daß Sokrates dies auch gelegentlich erwähnt hätte, wie anderer Leute Gewerbe auch, worüber Anytos sich geärgert hätte. Das letzte ließ sich erfinden, das erste ist für Libanios überliefert, etwa durch einen βίος Σωκράτους; er kann auch andere Handwerker nennen, die als solche entweder gar nicht oder doch nicht in der sokratischen Tradition erscheinen. Da Sokrates „Schuster, Gerber, Purpurfärber und andere Handwerker als solche erwähnt, die über ihre Handwerke zu reden wissen und Einsicht haben", muß ein Bericht über den Verkehr des Sokrates mit Handwerkern zugrunde liegen. Das reicht aus, damit Dion am Schlusse der 55. Rede sagen kann, Sokrates sprach mit Anytos über Leder; wenigstens scheue ich mich, hierauf einen sokratischen Dialog mit Anytos zu bauen. Auch den heillos zerrissenen und verdorbenen Worten des 14. Sokratikerbriefes

[1]) Was Platon mit dem τραγικόν meint, zeigt Staat 545 e, wo ὑψηλολογεῖσθαι dabei steht und der Stil in der Tat hochtrabend ist. Staat 413 b meint Sokrates τραγικῶς zu reden, weil er nicht verstanden wird; da ist es also etwas wie αἰνιγματωδῶς. So hat also Platon die Definition des Gorgias angesehen; davon läßt sich nichts abdingen. Die Begründung hat er nicht gegeben, weil sie ihn zu weit führte. Es ist aber zu glauben, daß ihm ἀπορροὴ χρημάτων (so Diels allein richtig mit der Variante in *T*) nicht genügte, die Verbindung der zwei Prädikate ὄψει σύμμετρος und αἰσθητός auch nicht. Im Phaidon 102 d fürchtet Sokrates συγγραφικῶς zu reden, als er eine schwierige Sache präzisieren will; d. h. er wird im Buchstil, wie die συγγραφῆς, reden. Photius erklärt gut στρογγύλως. Den sollten die Erklärer hören, die ganz wider den Sprachgebrauch die Syngrapha der römischen Komödie heranziehen.

[2]) Vita aus dem Lexikon von κωμωιδούμενοι in den Scholien der Apologie.

läßt sich mit Sicherheit nicht mehr entnehmen; vielleicht folgte darin, daß Sokrates mit Söhnen des Anytos verkehrte. Das war der xenophontischen Apologie entnommen. Sie erwähnt 31 den Anytos als tot und übel berufen: wie spät muß sie danach sein. Sokrates hat nach ihr prophezeit, daß aus einem begabten Sohne des Anytos, mit dem er etwas Verkehr gehabt hätte, nichts werden würde, weil er keinen guten Erzieher hätte, und das wäre eingetroffen. Da im Menon Sokrates mit Anytos über die Erziehung redet, Anytos jeden Erzieher für überflüssig erklärt, und daneben die mißratenen Söhne von Staatsmännern erwähnt werden, ist für die xenophontische Apologie nichts als der Menon nötig. So ist überhaupt kein verläßlicher Anhalt vorhanden, einen vorplatonischen Dialog zwischen Sokrates und Anytos anzunehmen; was bei Libanios steht, führt auf keinen solchen, und selbst daß Sokrates den Lederhändler Anytos erwähnte, braucht nicht aus einem alten Σωκρατικὸς λόγος zu stammen, wenn das auch am nächsten liegt [1]).

Als Platon den Menon schrieb, lebte Anytos wohl noch; wenigstens bekleidet er noch 388 ein Amt (Lysias 22, 8). In der Apologie 23 e war er nur als Vertreter der δημιουργοί erwähnt; hier ist jede Anspielung auf den Lederhandel gemieden, auch sonst alles, was ihn persönlich verletzen konnte. Das mußte versöhnlich wirken: von Platon bekommt er die Schimpfreden nicht zu hören, die ihm in Aussicht gestellt werden. Der letzte Rat, der ihm gegeben wird, milder zu sein, was auch den Athenern gut bekommen würde, ist eine immer noch milde Kritik seiner Heftigkeit, mit der er die Athener zur Verurteilung des Sokrates verführt hat. Demgegenüber wirkt um so stärker, daß Anytos heftig und grob alle Sophisten ungekannt verdammt, unter die er auch Sokrates rechnet, und es für einen Angriff auf die großen Staatsmänner hält, wenn nur gesagt wird, daß sie ihre Söhne nicht in ihrer Kunst unterrichtet, nicht zu Staatsmännern gemacht haben. Seine volle Bedeutung erhält alles erst, wenn Platon den Anytos des Polykrates neben dem Staatsmann, den er nach wie vor schonen will, vor Augen hat, und

[1]) Über andere Fabeln von Anytos Herm. 32, 100, Aristot. u. Athen I 128. Dittmar, Aischines 96 wirft zuviel zusammen. Ich ersehe aus ihm, daß die xenophontische Apologie schon von Beyschlag (Programm von Neustadt a. Hardt 99) richtig beurteilt ist.

wenn er auf seinen Gorgias zurückblickt. Darin liegt, daß er die Reise und ihre Erfahrungen gemacht hat.

Diese Erfahrungen treten uns gleich in dem ersten Teile entgegen, in dem die methodischen Hinweise einen breiteren Raum einnehmen, als nötig war, um dem Menon zu Gemüte zu führen, daß er sich über die ἀρετή selbst im unklaren ist [1]), von der er wissen will, ob sie lehrbar ist. Daß dies Verlangen an sich unmethodisch ist, ist das erste. Wenn Menon 73 c die Definition versucht, „Fähigkeit, über Menschen zu herrschen", wird das sofort schlagend widerlegt, weil damit den Sklaven die Möglichkeit, Tugend zu besitzen, abgesprochen wird. Aber Sokrates besteht nicht auf diesem triftigen Einwand, sondern fragt, ob es nicht heißen sollte „gerecht zu herrschen", was zu einer langen Abschweifung führt, unsere Gedanken aber in eine Richtung lenkt, die darum nicht minder bedeutend ist, daß die Gerechtigkeit, die einst das Entscheidende werden soll, hier nicht in Betracht gezogen wird. Als Menon auf die Hauptfrage zurückkommen muß, hat er seine frühere Bestimmung ganz vergessen und versucht eine neue, 77 b, die ebensowenig fördert. Diese Metzgergänge sind nur äußerlich den Versuchen in den älteren Dialogen oder gar dem Theaetet ähnlich, in dem jeder Versuch ein Fortschritt auf dem Wege zur Wahrheit ist, denn auf eine Belehrung darüber, was ἀρετή ist, kommt es dem Platon hier gar nicht an. Was wir gewinnen, liegt in dem Beiwerk, in der Belehrung über unter- und übergeordnete Begriffe, den Definitionen von Gestalt (σχῆμα) und Farbe, vor allem in dem Gegensatze der sophistischen Streitrede, der es genügt, eine Behauptung aufzuwerfen und zu sagen „bitte, widerlege, wenn du kannst", und der dialektischen Untersuchung, die das Wahre so ableitet, daß der Gegner zu jedem Satze seine Zustimmung gibt. Zuletzt wird noch eingeschärft, daß jede Antwort unbefriedigend ist, solange sie etwas einschließt, das noch nicht zugestanden ist (79 c). Auch Mathematisches kommt mehrfach vor. Nimmt man die paradigmatische Szene hinzu, in der Sokrates den ungebildeten Knaben die Lösung der mathematischen Aufgabe, ein Quadrat zu verdoppeln, durch richtiges Fragen selbst finden läßt, so bleibt kein Zweifel, daß

[1]) 77 a καθόλου εἰπὼν ἀρετῆς πέρι ὅ τι ἐστί. Da steht wohl zum ersten Male das später so gemeine καθόλου. Es scheint bei Platon sonst noch zu fehlen; was Ast an Parallelen hat, ist nicht ganz so adverbiell.

Platon den Menon schreibt, um zu zeigen, nicht nur, daß man etwas absolut Wahres finden kann, daß es also Wissenschaft gibt, sondern auch, daß er als Lehrer auftreten will oder eben aufgetreten ist und vor der Welt aussprechen will, was er mit seinen Schülern treibt, und wie er es anfängt. Natürlich wählt er ein ganz einfaches Beispiel, damit das Experiment gelingt; die Lösung muß ja so leicht sein, daß Menon das Richtige vorher wissen kann, auch damit das Wissen des Sokrates nicht so groß ist, wie er selbst wenigstens hier noch nicht zeigen darf.

Daß Menon sich durch die Widerlegung aller eigenen Definitionsversuche wie gelähmt vorkommt, geht noch nicht über das Verhalten der Menschen hinaus, die Sokrates wirklich durch sein Fragen ärgerlich machte; auch ihm konnte passieren, daß ein Unterredner, durch seinen Mißerfolg wild gemacht, seine Zuflucht zu den schalen Künsten der Eristiker nahm, wie hier Menon unwirsch sagt, „du kannst gar nicht suchen, was du nicht kennst, denn wie willst du es als das Richtige erkennen, selbst wenn du es findest". Aber auch dem Lehrer Platon mußte das ebenso passieren, und die Frage ist ganz in dem Stile des Euthydemos, den er um dieselbe Zeit geschrieben hat. Hier löst Sokrates den Trugschluß nicht, sondern setzt ganz überraschend mit etwas Neuem ein, 81 a; wer, was er liest, sich gesprochen zu denken versteht, muß auch den veränderten feierlichen Ton hören, in dem gleich die ersten Worte gesprochen werden: „Von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen Bescheid wissen, habe ich gehört." Kein Wunder, daß Menon alle Höflichkeit vergessend dazwischenfährt „Was sagen die?", worauf ihn Sokrates mit der Antwort „Wahrheit, das ist es für mich, herrliche Wahrheit" nur noch neugieriger macht. „Was ist sie, wer sind sie?", ruft er aufgeregt [1]). Und nun folgt die Behauptung, daß die Seele unsterblich ist, und alles Wissen über das, was wirklich ist, Wiedererinnerung. Selbst diese brauchte Sokrates dem Menon nicht vorzutragen, denn der Erfolg seiner Belehrung des Knaben würde ausreichen, ihm Mut zur Fortsetzung des Suchens zu machen. Aber er braucht sie, damit wir die Sicherheit gewinnen, es gibt einen Weg, die Wahrheit zu erreichen, und damit wir sehen, es gibt auch einen Führer.

[1]) Ich übersetze, weil sehr leicht Anstoß nehmen kann, wer auf das Ethos nicht acht gibt.

Aber die Ewigkeit der Seele ist für diesen Dialog nicht nötig und noch weniger ihre so feierliche Einführung, in der die Töne des Phaidon angeschlagen werden. Verkennen wir noch, daß der Menon ein Präludium ist, auf den Unterricht der Akademie ebenso wie auf die großen Werke, mit denen Platon sich trägt?

Als die Frage nach der Tugend und ihrer Lehrbarkeit wieder aufgenommen wird, 86 d, bekommen wir zu hören, was eine Untersuchung ἐξ ὑποθέσεως ist, und zugleich eine Probe dieser Methode. Das Wort ist schon im Euthyphron 11 c gefallen, aber da ist es nur „Annahme"; im Gorgias 454 c ist τὰ σαυτοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν περαίνειν allerdings schon „die Folgerungen aus der Voraussetzung ziehen", aber für Voraussetzung könnte ebensogut Behauptung stehen. Erst die Mathematik hat Platon gelehrt, daß man sich auch eine „Unterlage" schaffen kann, die nur eine provisorische Geltung hat, um ihre Konsequenzen zu ziehen, die dann oft genug über die Unzulässigkeit dieser Voraussetzung entscheiden, weil sie ad absurdum führen. Die Richtigkeit wird oft genug erst durch einen neuen Bau von Hypothesen wirklich erwiesen werden. Man darf sich dadurch nicht täuschen lassen, daß die lebendige Debatte schon früher mit ähnlichen Folgerungen und Widerlegungen auch ähnliche Wendungen hervorgerufen hat, z. B. Charm. 160 d. Die Bezeichnungen wechseln noch stark, und das Nomen ὑπόθεσις erscheint noch gar nicht.

Die Behandlung der Frage, ob die ἀρετή φρόνησις ist, ist höchst belehrend für die Weise, wie Platon eine frühere Behandlung rekapitulierend und berichtigend wieder aufnimmt. Er greift ja auf Protagoras und Gorgias zurück, und daß er einmal ἡδύ und ἀγαθόν gleichgesetzt hat, ist ihm immer noch peinlich. Das ist hier natürlich ganz ausgeschlossen. Auch wie er bei der Tapferkeit auf den Laches deutet, 88 b, ist bezeichnend. Es ist von Arnim nicht ohne Schein behauptet, daß die kurze Ausführung über die ἀρετή als φρόνησις 88 die ausführliche Darlegung im Protreptikos des Euthydem 278—82 rekapituliere. Und doch ist es ein Irrtum; mit dem Anklange und der Länge oder Kürze der Behandlung allein ist es nicht getan. Die These selbst ist alt, ist sokratisch; sie beweist gar nichts. Im Menon steht sie gar nicht zur Debatte, wird nur herangezogen, weil die Lehrbarkeit zur Debatte steht. Menon hat gar keine Zweifel, kommt dem Sokrates vielmehr entgegen, als dieser ihm die Frage stellt,

ob nicht die bekannten Einzeltugenden auf Wissen beruhen müssen, um zu nützen, und so bejaht er gelehrig alle weiteren Fragen, darunter auch die, ob die inneren und äußeren Güter wie εὐμάθεια, μεγαλοπρέπεια, aber auch πλοῦτος, der φρόνησις bedürfen, um nützlich zu sein. Das Einzelne hat hier gar keine besondere Bedeutung. Im Euthydemos wird es, namentlich das Letzte, ganz ausführlich behandelt. Aber da liegt die Sache auch ganz anders. Nicht für den Knaben Kleinias, der übrigens auch erst lernen muß, was bei Menon vorausgesetzt werden kann, sondern für die Sophisten hält Sokrates den Protreptikos: da kommt es nicht auf die These an, sondern auf den Beweis. Abhängig dürfte man den Menon nur nennen, wenn die These neu oder bestritten wäre. Jetzt wird sie, eine alte bekannte Sache, je nachdem was der Dialog braucht, behandelt. Das beweist nichts; aber darum könnte der Menon immer noch später sein als der Euthydem, und nach diesen parallelen Stellen könnte man das leicht annehmen. Und doch ist es umgekehrt. Der Menon läßt offen, was die Tugend ist, also worauf sich die φρόνησις bezieht, und doch betont Sokrates immer wieder, daß diese Bestimmung getroffen sein sollte, ehe man nach der Lehrbarkeit fragen darf. Eben damit müht sich der zweite Teil des Protreptikos im Euthydem, und wenn er auch keine Antwort ausspricht, so kommt er ihr doch so nahe, daß der Platoniker sie sich ergänzen kann. Ich zweifle durchaus nicht, daß Platon, als er den Menon schrieb, alles wußte, was der Euthydem bringt, und beträchtlich mehr. Aber er hielt es noch zurück, zum Teil für bereits geplante spätere Schriften, zum Teil auch, weil es dieser Sokrates noch nicht wissen durfte. Aber wenn der Euthydem schon auf die königliche Kunst des Politikers herausgekommen war, wie konnte der Menon jede Hindeutung darauf unterlassen, wo er doch die politische Tugend allein im Auge hat und auf die Erziehung zum Politiker hinausläuft?

Der Menon hat die Lehrbarkeit der Tugend bewiesen, wenn er sie auch noch an den Nachweis bindet, daß erst Lehrer für sie gefunden sein müssen. Im Euthydem 282 c erklärt der Knabe Kleinias aus sich die Tugend für lehrbar und wird dafür von Sokrates höchlichst belobt, weil er ihm einen mühsamen Beweis erspart. Da liegt die Annahme doch wohl am nächsten, daß Platon zu verstehen gibt: hier schenke ich mir auszuführen,

was ich im Menon gesagt habe. Natürlich gibt es die Ausflucht, er hat seinen Stoff auf die beiden Dialoge verteilt, die doch ziemlich in dieselbe Zeit fallen, und welcher von beiden früher erschien, bleibt unentschieden. Aber das ist eine Ausflucht. Denn was im Euthydem unbewiesen anerkannt wird, ist ein notwendiges Glied, und dort soll nichts übergangen werden: daher die überraschende Fiktion, daß der Knabe aus sich die Erleuchtung besitzt. Somit kann ich die Stelle nur als ein Selbstzitat betrachten. Das Zeitverhältnis aber steht mir auch ohne dieses fest, und ich hoffe, meine Darstellung der beiden Schriften im ersten Bande rechtfertigt diese Überzeugung. Der Menon schließt: die Philosophie (Bildung zur Tugend) müßte lehrbar sein; aber weil keine Lehrer nachgewiesen sind, bleibt das zweifelhaft. Der Euthydem schließt: einerlei ob es Lehrer gibt, lehrbar ist die Philosophie, also müssen wir uns an sie halten. Ist nicht klar, wo der Fortschritt ist?

Ziemlich gewaltsam kommt Sokrates 96 e mit dem heraus, was die Aussicht auf die Lehrbarkeit der Tugend eröffnet, indem es rückgreifend auf die erste Episode zeigt, was ihr Lehrer besitzen muß, und was zugleich rückgreifend auf die Anytosepisode die Möglichkeit gibt, die staatsmännische Größe des Themistokles und Perikles anzuerkennen. Es ist der Begriff der ἀληθὴς δόξα; das Wort ist schon 86 a gefallen. Wir hören hier, daß sie im Effekt dasselbe leisten kann wie die ἐπιστήμη. So hat sie denn Platon auch späterhin dicht neben den νοῦς gestellt, Staat 431 c, 585 b, im großen Briefe 342 c. Das steht nicht in Widerspruch mit der Herabsetzung jeder δόξα gegenüber der ἐπιστήμη; und nicht ohne Hinblick auf die Menonstelle 97 b, wo die ἀληθὴς δόξα den Weg gelegentlich so gut weisen kann wie jene, heißt es im Staate 506 c, daß sie denen gleiche, die blind den rechten Weg gehen. Das liegt daran, daß der Erfolg der δόξα keine Sicherheit für künftige Fälle bietet. Daher die Aufgabe, das richtige Meinen zu festigen: das ist möglich, weil es ein Wissen geben kann; warum und wie, hat die erste Episode gezeigt. Dann wird die ἀληθὴς δόξα μετὰ βεβαιώσεως erzielt, von der der Politikos 309 c spricht, der auch ihr Objekt, die καλὰ καὶ δίκαια καὶ ἀγαθά, angibt, von denen Platon hier schweigt; aber wir wissen, daß die rechte Erziehung zur praktisch politischen Tugend sich auf dasselbe bezieht. Eben diese Anerkennung der ἀληθὴς δόξα gestattet ihm,

sein abfälliges Urteil über die Staatsmänner öffentlich zurückzunehmen oder doch richtig zu stellen. Denn es heißt ihn vollkommen mißverstehen, wenn die θεία μοῖρα hier für ἄνοια genommen wird, also ironisch gemeint, höhnisch herabsetzend wie im Ion. So war sie doch nicht gemeint, als Sokrates, Apol. 33 c, von seinem Berufe sprach. Ironisch kann auch der θεῖος ἀνήρ hier nicht gemeint sein, wenn das Prädikat in dem spartanischen Sinne genommen werden soll. θεῖος ἀνήρ ist später oft genug von Platon in demselben Sinne gebraucht. Wenn er die Politiker, die nur durch ἀληθὴς δόξα das Richtige finden, mit den χρησμολόγοι und θεομάντεις zusammenstellt, 99 c, so ist das auch keine Herabsetzung, denn diese sind ἐνθουσιῶντες; ihre μανία wird auch der Phaidros anerkennen. Wir mögen uns wundern, daß er statt der θεία μοῖρα nicht von der Begabung, der φύσις, redet, die doch im Grunde, so wie wir denken, dasselbe wäre; aber in dieser Anlage, in der „Begabung" liegt eben „göttliche Gabe" [1]). Platon wird nicht leugnen, daß sie angeboren ist; aber dann könnte sie leicht als eine ἕξις erscheinen, und so sieht er es eben nicht an. Die Seele hat einmal das Wahre geschaut; ihre ἀνάμνησις kann geweckt werden: dann wird die ἀληθὴς δόξα allmählich in ἐπιστήμη verwandelt. Aber wenn jemand aus sich oder sonstwie auf eine ἀληθὴς δόξα gerät, so ist das — Zufall will er nicht sagen, sagt also θεία μοῖρα; diese gibt für die Zukunft keine Sicherheit, weil sie nicht auf bewußtem Wissen beruht.

[1]) 98 c wird sowohl von ἐπιστήμη wie von ἀληθὴς δόξα geleugnet, daß sie φύσει wären. Von dem wahren Wissen ist das klar, denn das erfordert die rechte Bildung, aber der Staat zählt doch recht viele Eigenschaften auf, die der Schüler besitzen muß, um mit Erfolg zu lernen. Bei der ἀληθὴς δόξα kann das zu fehlen scheinen; aber sie ist eben, wenigstens bei den Staatsmännern, die er hier im Auge hat, mehr als ein gelegentlicher guter Einfall; es wird die ἐμπειρία καὶ τριβή hinzutreten, die nach dem Urteil der Welt eine τέχνη werden kann, Phileb. 55 e. Aristeides sprach bei Eupolis auf die Frage πῶς ἄρ' ἐγένου δίκαιος das schöne Wort ἡ μὲν φύσις τὸ μέγιστον ἦν, ἔπειτα δὲ κἀγὼ προθύμως τῇ φύσει συνελάμβανον. Daß ihm das gelang, würde Platon, da er kein Philosoph war, θεία μοῖρα nennen. Seinen Sohn hat Aristeides auch nicht erzogen. Übrigens steht sich κατὰ θεόν und κατὰ φύσιν so nahe, daß es oft nur in der Nuance verschieden ist, und z. B. bei der dichterischen Begabung verbunden werden kann, Ges. 682 a.

13. Euthydemos.

Die Anklänge Euth. 278 ff., 282 c an Stellen des Menon, 78 c, 87 e, 88, sind schon behandelt, und es hat sich gezeigt, daß sich ihnen kein Prioritätsverhältnis entnehmen läßt, aber am nächsten liegt, sie als Verweisung auf den Menon zu fassen. Daß der Kratylos hinter den Euthydem fällt, aber kurz hinter ihn, ist I S. 284 gezeigt. Hinter Platons Reise und die Schulgründung gehören alle drei Dialoge; das zeigt jeder einzeln und ihre Zusammengehörigkeit. Im Euthydem ist besonders bezeichnend, daß Platon 290 c „gänzlich unverständige Geometer und Astronomen" kennt, die sich dagegen sträuben, was sie gefunden haben, den Dialektikern zu übergeben, also die Anwendung ihrer Disziplinen in der Schule Platons für einen Übergriff halten. Geschrieben hatte er noch nichts über Mathematik, also kann sie nur die mündliche Behandlung gereizt haben. Dann bestand also die Schule; Theaitetos gehörte ihr vielleicht schon an: der war ein Mathematiker anderer Art, ein Philosoph. Ebenso sicher ist, daß die drei Dialoge vor Symposion, Phaidon, Staat fallen. Das ergibt für sie die zweite Hälfte der achtziger Jahre. Genaueres läßt sich nicht ermitteln.

Das erfundene Gespräch mit den beiden Sophisten ist so wenig in eine bestimmte Zeit verlegt wie das mit Kratylos. Kritobulos, hier ein schmächtiger Ephebe, wenn nicht μελλέφηβος, hat 399 eigenes Vermögen, da er zu der beantragten Strafsumme für Sokrates neben seinem Vater beitragen will (Apol. 38 b). Das rückt das Gespräch ziemlich hoch hinauf. Sein Altersgenosse Kleinias ist Vetter des Alkibiades; man möchte ihn also auch nicht viele Jahrzehnte jünger als diesen (geboren vor 451) glauben. Xenophon läßt ihn Sohn des Alkibiades sein (Mem. I 3, 8) und geliebt von Kritobulos (auch Sympos. 4, 12), ist also sehr schlecht unterrichtet. Den Kritobulos führt er 421 bei Kallias ein, was den

Euthydem wohl ein Jahrzehnt hinaufschöbe. Es ist aber offenbar auf Xenophon gar nichts zu geben. Wenn er durchblicken läßt, daß Kritobulos ein schlechter Wirtschafter war (Oekon. 2, 7), so kann das auf Aischines zurückgehen, der ihn äußerst ungünstig beurteilte (Herodikos bei Athen. 220 a). Für Platon lernen wir nichts hinzu.

Die beiden Sophisten, Chier von Geburt, sind in Athen gewesen, ehe sie nach Thurioi gingen, jetzt von dort verbannt. Das braucht nicht auf die Gründung und die Vertreibung der Athenerfreunde zu gehen, die Herodotos wohl betroffen hat, kann es aber; auch dann fällt ihr Zusammenstoß mit Sokrates früh. Aber da Platon ihn zeitlich nicht festgelegt hat, kann uns das gleichgültig sein.

Man hat die Existenz des Dionysodoros bezweifelt, und Xenophon (Mem. III 1, 1) konnte ihn allerdings aus Platon übernehmen, ja er wird es getan haben. Aber daß er nicht weiter bezeugt und die Verdopplung der Sophisten ein besonders glückliches Motiv ist, genügt nicht, einem solchen baren Einfall Halt zu geben. Die lustige Erfindung, daß Euthydem eine Hydra ist, Dionysodor ein Krebs, ein übers Meer zugereister Sophist, wie zur Erklärung beigefügt ist, 297 c, so daß Herakles - Sokrates einen Iolaos-Ktesippos zum Helfer braucht, sieht wahrlich nicht danach aus, die Keimzelle des Motives der Verdopplung zu sein, sondern stellte sich als ein guter Witz ein, weil die beiden Brüder gegeben waren. Euthydemos ist allerdings Hauptperson; er war ja der Verfasser des Buches, dem Platon eine Anzahl von Vexierfragen und Trugschlüssen entnommen haben wird. Anderes hat er ohne Frage anderswoher genommen oder selbst erfunden, aber an der Existenz des Buches zu zweifeln ist einfach frivol. Aristoteles führt ja gar nicht weniges auf Euthydem zurück (z. B. σοφ. ἐλ. Kap. 20, 21), was in dem platonischen Dialoge nicht steht. Daraus folgt, daß der Sophist keine geringe Wirkung gehabt hat und seinerzeit durchaus nicht als der Geck erschien, den wir bei Platon finden. Die Existenz des Euthydemos und seines Buches erklärt auch allein eine seltsame Stelle, einen Irrtum Platons. 303 c höhnt Dionysodor darüber, daß Sokrates keinen Ζεὺς πατρῷος haben will, und muß sich belehren lassen, daß es diesen Zeus in Athen nicht gibt. Wozu das? Es hält den falschen Syllogismus nur auf, kann nur dazu dienen, die

Unwissenheit des Fremdlings zu verspotten. Das hat nur Sinn, wenn er sie wirklich besaß, nicht wenn Platon sie ihm unterschob. Dann war der letzte Syllogismus, dessen Respektlosigkeit gegen die Götter Platon besonders verdroß, wirklich aus dem Buche genommen, hatte der Chier ahnungslos bei den Athenern den Ζεὺς πατρῶιος vorausgesetzt, den es bei sehr vielen Hellenen, und den es gerade in Chios gab, wie das Gesetz der Klytiden (Ditt. Syll.[2] 571) gelehrt hat.

Platon wollte die Eristik im ganzen treffen; es ist kein Angriff auf die Person, die vielleicht vor der Zeit seines Verkehrs mit Sokrates lebte, wie in seinen Erstlingsschriften. Neben Sokrates brauchte er einen zeitgenössischen Eristiker, wählte also den, der durch sein Buch noch im Gedächtnis lebte. Es ist wohl möglich, daß er ihm auch Trugschlüsse in den Mund legte, die in der Gegenwart im Schwange gingen, wo denn ihre Urheber sich getroffen fühlten, und das taten sicherlich alle, die von diesen Künsten Gebrauch machten. Vielleicht war es Platon sehr recht, wenn sich mancher kratzte, weil es ihn juckte; aber das ist für die Tendenz seiner Schrift ganz unwesentlich. Sein Angriff gilt hier wie im Kratylos der falschen Methode, und wenn wir nach ihren Vertretern fragen, so sind es die, welche wir sehen, Kratylos, den sein Schüler schonend behandelt, und Euthydemos, den er der Lächerlichkeit preisgibt. Wie hier Antilogiker, so sind dort Herakliteer der Gegenwart mit getroffen, sollen aber Gattungswesen bleiben. Den Antisthenes einzuführen, verhinderte der sokratische Dialog durchaus nicht: das haben die Erfinder des modernen Antisthenesromans ganz vergessen, obwohl er doch bei Xenophon auftritt, Aristipp ebenfalls.

In dem letzten Trumpf, den die Sophisten ausspielen, haben wir einen tollen Schluß des wirklichen Euthydem anerkannt. Das ist wertvoll. Was noch folgt, das famose Πυππὰξ ὦ Ἡράκλεις 303 a ist eine Schnurre, nicht mehr: der Vokativ verbietet, eine logische Finesse dahinter zu suchen. Daß die scheinbar regellose Folge der Vexierfragen doch eine gewisse Ordnung innehält, hat Bonitz (Platon. Stud. 105 ff.) gezeigt. Wo das Trügerische nicht ohne weiteres einleuchtet, gibt Sokrates unverkennbare Winke zur Aufklärung. Es ist eine Frage darunter, die deshalb Erklärung fordert, weil sie den Modernen zu weittragenden Schlüssen Anlaß gegeben hat.

300 e verweist Sokrates dem Kleinias sein Lachen ἐπὶ σπουδαίοις οὕτω πράγμασιν καὶ καλοῖς. Da setzt Dionysodor ein „Hast du ein καλὸν πρᾶγμα gesehen?" — „Sogar viele." — „ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ ἢ ταὐτὰ τῶι καλῶι;" Sokrates ist in Verlegenheit, antwortet aber doch „ἕτερα αὐτοῦ τοῦ καλοῦ, πάρεστι μέντοι ἑκάστωι αὐτῶν κάλλος τι. — ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηταί σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγώ σοι πάρειμι, Διονυσόδωρος εἶ; — εὐφήμει τοῦτό γε, ἦν δ' ἐγώ. — ἀλλὰ τίνα τρόπον, ἔφη, ἑτέρου ἑτέρωι παραγενομένου τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἴη." Hier löst Sokrates die Aporie nicht (ist auch nicht nötig), sondern macht einen Witz, wie er zugibt, im Stile Dionysodors, der darauf beruht, daß ἕτερον bald relativ, bald absolut gebraucht wird. Was Dionysodor, denn der bringt die Frage auf, will, ist „wenn ich καλὸν πρᾶγμα sage, ist das dasselbe wie τὸ καλόν?" Auf die Antwort „nein" würde er etwa sagen „dann ist das πρᾶγμα also etwas anderes als καλόν, also nicht καλόν, also häßlich"; wenn Sokrates sagte, es ist das Schöne, so würde er etwa sagen „ist einen Feind zu belügen ein καλὸν πρᾶγμα, z. B. wie Themistokles den Xerxes? Wenn es das ist, so ist Lügen das Schöne." Sokrates zerstört aber die Erwartung, indem er, wie gewöhnlich, seiner Antwort die nötige Einschränkung gibt. Sie läuft nur darauf hinaus, daß καλόν hier nicht selbst erscheint, sondern nur als Prädikat von πρᾶγμα, also aussagt, daß dies ein Schönes (nicht das Schöne) an sich hat. Weiter als dies grammatisch logische Verhältnis liegt nichts darin. Daß er πάρεστι sagt, gibt dem Dionysodor einen Anhalt zu dem faulen Witz: also es tritt a zu b, dann wird a zu b; πρᾶγμα wird καλόν, adjektivisch, wenn καλόν, substantivisch, zutritt. Er erschleicht das; Sokrates hat mit Vorbedacht κάλλος, nicht καλόν, und sogar κάλλος τι gesagt. Wenn er statt πάρεστι πρόσεστι gesagt hätte wie Sophokles (Trag. adesp. 355) ὅπου προσῆι τὸ κάλλος, so wäre diese Replik unmöglich, und das konnte er ebensogut tun. An die Idee des Schönen, deren Zutritt, wie immer er auch zu erklären ist, das Einzelding schön macht (Phaid. 100 d, wo προσγίγνεσθαι steht), zu denken, liegt durchaus keine Veranlassung vor. Dazu verführt, daß Dionysodor vom καλόν als etwas Gesondertem redet. Das führt den Leser Platons auf das αὐτὸ καλόν, die Idee. Soll Dionysodor die Ideenlehre kennen? Oder hat Platon versehentlich sie ihm geliehen? Ist es nicht vielmehr wirklich nur das Prädikat schön, ein sozusagen

grammatischer Scherz wie πυππὰξ ὦ Ἡράκλεις? τὸ καλὸν hat man doch längst gesagt, ehe jemand an das εἶδος τοῦ καλοῦ dachte. τί τὸ σοφὸν ἢ τί τὸ κάλλιον Eur. Bach. 877. Das fünfte Jahrhundert ist an τὸ καλόν, τὸ σοφόν, τὸ νέον sogar mehr gewöhnt als die spätere Zeit. Es ist also von Platons Ideenlehre überhaupt nichts darin, und man hat nicht einmal nötig zu denken, daß er unwillkürlich Wendungen aus seinem Gedankenkreise einflicht. Der folgende dumme Paralogismus ist, kaum sollte man's glauben, für eine antisthenische Widerlegung von Platons μέθεξις τοῦ εἴδους erklärt worden. Die Grobheit mit dem Ochsen soll antisthenisch sein. Ich denke gering von ihm, aber so dumm war er doch nicht, auf πάρεστι κάλλος τι einen solchen Schluß zu bauen. Dabei ist der eigentliche Witz gar nicht verstanden „wenn ein Ochse bei dir steht, wirst du ein Ochse, und wenn Dionysodor, ein Dionysodor": das heißt „im ersten Falle sinkst du zum Tier hinab, im anderen steigst du zum Weisen hinauf". Sokrates versteht und sagt mit herrlicher Bosheit εὐφήμει τοῦτό γε. Vor der Erhöhung zu Dionysodor möge Gott ihn bewahren; da ist Ochse werden noch vorzuziehen.

Also von der Ideenlehre und von Antisthenes ist hier nichts; die Ideenlehre wäre den Lesern auch unverständlich gewesen, denn wo sollten sie sie her kennen? Und nur wer Anspielungen jagt und darüber das Ganze vergißt, kann so etwas unter den Schnäcken erwarten. Daß Platon selbst schon wußte, was er bald im Phaidon vortragen sollte, bezweifle ich nicht im mindesten. Das beweist der Kratylos, 389 b. Wenn der Drechsler für ein zerbrochenes Weberschiffchen ein neues macht, so macht er es nicht nach dem zerbrochenen, sondern πρὸς τὸ εἶδος βλέπων πρὸς ὅπερ καὶ τὴν κατεαγυῖαν κερκίδα ἐποίει. Darin erkennen wir Platons tiefen Gedanken; aber die Form ist hier jedem Leser verständlich; darum ist die Stelle sehr wertvoll, denn sie zeigt, wie nahe die Lehre von ewigen Formen, die ohne die Materie bestehen, dem einfachen Denken liegt. 413, wo das tolle Etymologisieren auf dem Höhepunkt steht, wird δίκαιον als διὰ ἰόν gedeutet und gefragt, was ist das, was alles durchdringt. Da sagt der erste, die Sonne, der zweite, αὐτὸ τὸ πῦρ, das in der Sonne steckt, der dritte, αὐτὸ τὸ θερμόν, das wieder im Feuer steckt, und Anaxagoras sagt, es ist der νοῦς. Wir und die Leser verstehen darin die verschiedenen Prinzipien der Naturphilosophie;

das genügt; aber wir, die wir Platons spätere Schriften konnen, finden auch schon in dem Ausdrucke αὐτὸ τὸ πῦρ seine eigentümliche Redeweise, und wir hören am Schlusse des Dialoges 439 c den Sokrates von etwas reden, das er πολλάκις ὀνειρώττει, εἶναί τι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων ὄντως, das bleibt, während die Einzelerscheinungen in ewigem Flusse sind. Auch das verstehen wir dort vollkommen, soweit für eine traumhafte Ahnung nötig ist. Rückschauend vom Phaidon und vom Staate erkennen wir aber die Ankündigung der Welt des Ewigen, die uns enthüllt werden wird. Platon weiß, wohin er steuert; aber er weiß auch, wieviel er jetzt nur sagen darf. Es stimmt auf das beste, daß der Kratylos den entscheidenden Hauptwerken unmittelbar vorhergeht. Im Euthydem war eine den Lesern rätselhafte Anspielung nicht am Platze; sie mußten sie überhören.

Am meisten Staub hat die Leugnung des ἀντιλέγειν und ψεύδεσθαι durch die Sophisten aufgewirbelt. Sokrates erklärt 286 c, das wäre eine alte Behauptung, deren sich Protagoras καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι häufig bedient hätten, und zeigt dann, daß dieser λόγος jedes Disputieren aufhebt und ὥσπερ τὸ παλαιὸν καταβαλὼν πίπτει (288 a); das kann auf die καταβάλλοντες λόγοι des Protagoras gehen; aber der Ausdruck aus der Ringersprache liegt zu nahe, und daß der Titel des Buches von Protagoras stammt oder auch nur zu Platons Zeiten galt, ist unerwiesen. Es ist auch unwesentlich, denn daß der Satz längst aufgestellt und längst widerlegt war, steht ja da. Es ist damit, sollte man meinen, jede Beziehung auf einen Zeitgenossen ausgeschlossen; hält einer an dem alten Satze fest, so war es auch für ihn gesagt, aber einen persönlichen Angriff konnte niemand in den Worten erkennen. Im Kratylos 429 d vertritt dieser ebenfalls die Meinung, zunächst für die Sprache, daß jedes Wort in ihr τὸ ὂν λέγει, sonst sagt es nichts, ist gar keine Sprache. Darin findet Sokrates die allgemeine Leugnung des ψεύδεσθαι, einen Satz, „den viele früher vertreten haben und jetzt vertreten". Daß es ganz derselbe ist wie im Euthydem, zeigt namentlich die auch in diesem gebrauchte Antithese 286 c ἢ λέγοντα ἀληθῆ λέγειν ἢ μὴ λέγειν. Offenbar ist der Satz auf allgemein logischem Gebiete entstanden und dann auf die Theorie von der Sprache angewandt. Im Theaetet 161 c wird aus dem homo mensura-Satze gefolgert, daß

niemand eines anderen Meinung als wahr oder falsch kritisieren kann, ἀλλ' ὃ πολλάκις εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὑτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάζει, d 6. Hier zeigt sich wie im Euthydem, wie sich aus dem grundlegenden Satze des Protagoras der extreme Subjektivismus ableiten läßt, während Kratylos in den Worten, wenn sie überhaupt Worte sind, einen bleibenden Sinn, also objektive Wahrheit findet. Da aber die Grundlage dieselbe ist, so hat Platon recht, Protagoras für alles verantwortlich zu machen; ihm gilt daher ganz persönlich die eingehende Kritik des Theaetet. Demnach ist es von vornherein unberechtigt, an irgendeiner dieser Stellen einen anderen Gegner unterzuschieben.

Bei Diogenes 9, 53 steht von Protagoras τὸν Ἀντισθένους λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμωι. Das ist Zitat; es stimmt dazu 51 als seine Lehre πάντα εἶναι ἀληθῆ. Die letzte Unterlage des Berichtes ist recht alt, oder doch wenigstens der Satz 52 τὴν διάνοιαν ἀφεὶς πρὸς τοὔνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν: das ist gesagt, als die Stilpon und Kronos ihr Wesen trieben; schon in der Mitte des dritten Jahrhunderts ist diese Eristik tot. Damals mochte man noch von Antisthenes so viel wissen, daß er als Hauptvertreter des Satzes vom μὴ ἀντιλέγειν galt. Später hat man sich überhaupt um seine Philosophie gar nicht, erst recht nicht um seine gänzlich antiquierte Logik gekümmert [1]). Auf ihn zielt Isokrates Hel. 1 καταγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύο λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν. Er folgerte also gegen des Protagoras Wort von den δύο λόγοι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις (das freilich mit dem homo mensura-Satz gar nicht zusammenzuhängen, sondern nur rhetorische Geltung zu haben braucht), daß es einen festen Sinn gibt, ἢ τἀληθῆ λέγειν ἢ μὴ λέγειν, wie es im Kratylos steht. Das empfiehlt es sehr wenig, die Ausführung des Euthydem gegen ihn gerichtet zu glauben. Die Helene fällt in die siebziger Jahre; damals war also berufen, daß Antisthenes den alten Satz vertrat, wohl längst

[1]) Natürlich denkt man an einen Peripatetiker; Aristoteles stellt in seinen Vorträgen den Satz vom μὴ εἶναι ἀντιλέγειν auf den Namen des Antisthenes, Top. 104 b; ihm war der Sathon noch im Gedächtnis.

vertreten hatte; er mußte älter als Isokrates, also ein Siebziger sein, wird doch auch seine Ansicht schriftlich vertreten haben. Von seiner Gegnerschaft zu Platon in diesem Stücke hören wir in der Form einer Anekdote bei Diogenes 3, 35. Antisthenes ladet den Platon ein, die Vorlesung einer neuen Schrift von ihm anzuhören, die περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν handelt. Da sagt Platon πῶς οὖν σὺ περὶ αὐτοῦ τούτου γράφεις; und zeigt ihm ὅτι περιτρέπεται. Das reizt Antisthenes, und der schreibt den Σάθων, drei Bücher περὶ τοῦ ἀντιλέγειν, wie in dem Schriftenkatalog 6, 16 steht. Wir wissen darüber nur durch Herodikos, Athen. 220 d, 507 a, daß er pöbelhafte Angriffe auf Platon enthielt, von denen der Titel einen Vorschmack gibt; wunderbar, daß die Verleumder Platons nicht mehr daraus erhalten haben.

Wer diese Zeugnisse ruhig übersieht, kann gar nicht anders urteilen, als daß Platon im Euthydem und Kratylos ganz ohne jede Spitze gegen Antisthenes schreibt, aber freilich die protagoreische Lehre nach beiden Seiten angreift; im Euthydem führt sie zu der Leugnung der objektiven Wahrheit, im Kratylos zu der im richtigen Worte steckenden, allein realen Wahrheit, also zu einem recht verschiedenen μὴ εἶναι ἀντιλέγειν.

Von der Logik des Antisthenes können wir dank Aristoteles, Metaph. Δ 1024 b 29, H 1043 b 3, wenigstens so weit eine Vorstellung gewinnen, daß er eine Begriffsbestimmung für die Dinge zugleich forderte und ablehnte. Das Wesen des Dinges, τὸ τί ἦν καὶ ἔστι, wie er sagte, läßt sich nur benennen; dieser Name ist gegeben, ist also allgemein gültig, Gold ist eben Gold; aber weiter kommt man nicht, und mit „Mensch ist Mensch und Tugend ist Tugend" steht es ebenso. Es gibt also nur identische Urteile, und ein ψεύδεσθαι und ἀντιλέγειν ist über diese „Namen" nicht möglich. Das gilt aber nur für die nicht zusammengesetzten Dinge, die στοιχεῖα, Buchstaben, sozusagen; die συλλαβαί kann man wenigstens in ihre Bestandteile auflösen. Wie das gemeint war und sich dann nicht gar so nichtig darstellt, ersehen wir nur aus Platons Widerlegung, denn daß dieser im Theaetet 201 e ff. sich gegen eben diese Lehre, also gegen Antisthenes richtet, ist unverkennbar und wird mit Recht allgemein angenommen. Es ist auf das schärfste zu betonen und demgemäß auch anderes zu beurteilen, daß Platons Polemik jedes persönlichen Akzentes

entbehrt; er bestreitet eine falsche, aber schon durch die eindringliche Widerlegung als beachtenswert anerkannte Ansicht.

Ganz anders lautet eine Stelle des Sophistes 251 b, kurz und verächtlich, gegen die γερόντων ὀψιμαθεῖς, die nur identische Urteile gelten lassen wollen. ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως bewundern solche alten Leute so etwas und meinen wunder was gefunden zu haben. Auch hier ergibt sich durch Aristoteles die Beziehung auf Antisthenes; die ὀψιμάθεια berührt sich zufällig mit dem καταγεγηρακέναι in der Helene des Isokrates. Platon hat keinen zweiten annähernd so heftigen Ausfall auf einen Zeitgenossen gemacht, hier gar auf einen, der mit ihm vor langen Jahren um Sokrates gewesen war. Wie schwer er gereizt war, ist unverkennbar, auch daß ein Widerwille sich Luft macht, den er Jahrzehnte verhalten hatte. Mit gleicher Schärfe urteilt Aristoteles, Metaph. *H* 1043 b, über Antisthenes und die οὕτως ἀπαίδευτοι. Antisthenes hat das μὴ εἶναι ἀντιλέγειν nicht nur vor dem Theaetet, sondern vor der Helene des Isokrates vertreten. Also war der Σάθων (oder doch ein Teil des dreibändigen Werkes) früher erschienen und hat doch wohl auch die Lehre von στοιχεῖα und συλλαβαί enthalten. Zum Sophistes, in der Beilage Εἰδῶν φίλοι muß ich darauf zurückkommen. So möchte man sich den Verlauf der Polemik vorstellen. Daß man von der Schriftstellerei des Antisthenes nicht hoch denken darf, zeigt neben den kümmerlichen erhaltenen Deklamationen das Urteil Ciceros (*ad Att.* 12, 38) über den *homo acutus magis quam eruditus.*

Da so verschwindend wenig von den Schriften des Antisthenes erhalten ist, sieht man sich nach Ergänzung aus den Lehren seiner Schule um. Wenn er nur eine gehabt hätte; aber Diogenes ist sein einziger Schüler, und der erst ist der Hund: so kann ihn, ohne den Namen zu nennen, Aristoteles Rhet. 1412 a 24 bezeichnen. Seine Schamlosigkeiten dürfen wir dem Antisthenes weder in der Lehre noch in der Praxis zutrauen; er ging nicht auf die Gasse, sondern hielt für Geld[1]) seine Vorträge, auch über Rhetorik, ganz wie die Sophisten. Eine kynische Schule gibt es ja gar nicht, sondern einen κυνικὸς βίος und in der Schrift-

[1]) Das ist an sich klar, wird aber auch durch das Apophthegma VI 4 bezeugt, das oben S. 108 erklärt ist.

stellerei einen κυνικὸς τρόπος, die aber nicht Antisthenes, sondern Diogenes, in der Literatur wohl erst Krates und sein Kreis und dann Menippos begründen. Die Doxographie schweigt von Antisthenes. Es ist seltsam, wie stark sich die Modernen dadurch beeinflussen lassen, daß Diogenes ein Buch über die Kyniker hat. In das hat er Menippos und Menedemos erst selbst aus Diokles eingereiht, die gar keinen Lehrer haben, weil es keine διαδοχή gibt. Krates mit seiner Frau und seinem Schwager steht wieder für sich [1]); Hippobotos gab ihm nicht einmal den Diogenes zum Lehrer, sondern Bryson [2]). Das Buch hat Diogenes Laertios wesentlich mit der Vita des Hundes gefüllt: um den hatte sich ein Legendenkreis gebildet wie um Sokrates [3]), und von ihm schob sich manches auf seinen Lehrer, so daß dieser zum Kyniker gemacht ward [4]), was er gar nicht war. An Diogenes, nicht an ihn, setzt die Stoa an, und dann an Xenophon, dessen Berichte über Antisthenes wirksamer waren als seine eigenen Werke [5]). Sieht man sich die Vita des Antisthenes näher an, so bleibt nach Abzug der Schriftentafel und der Apophthegmen ganz wenig; sie ist gleicher Art mit denen von Eukleides und den anderen Sokratikern, und unter diesen hatte ihn Phainias behandelt. Möglicherweise hat erst Diogenes die Vita aus dem

[1]) Die beiden gehören zu seiner Vita; erst hinter ihnen steht sein Schriftenverzeichnis.

[2]) Gemeint muß trotz der Heimatsbezeichnung Ἀχαιός der Herakleote sein. Vgl. Herm. 34, 631.

[3]) Wichtig die vita des Satyros, aus der Hieronymus adv. Iovinian. Wertvolles erhalten hat, das er bei Porphyrios fand, Bernays Theophrast 159.

[4]) Da Antisthenes kein kynisches Leben führte, mußte ein anderer Anlaß zu seiner Bezeichnung als Hund erfunden werden, und man verfiel darauf, ihn in das Kynosarges zu verweisen. Alles sekundäre Erfindung, wie schon die späte Bezeugung lehrt. Hätte Antisthenes sich mit Ranzen und Stock gezeigt oder sonst in kynischer Weise der Sitte Hohn gesprochen, so würde die Komödie ihn nicht verschont haben, und wir würden davon durch die Komödie erfahren. Selbstverständlich beweisen Spätlinge wie Lukian *dial. mort.* 11, 3 nicht das mindeste: sie glauben an die διαδοχή.

[5]) Besser als bei Diogenes VI 2 tritt das bei Satyros (Hieronymus) hervor, wo es heißt, daß Theopomps günstiges Urteil über Antisthenes durch seine Schriften und Xenophons Symposion bestätigt würde. Daß Zenon an Xenophon anknüpft und dann wieder die stoischen Lehrer des Africanus, ist bekannt genug.

zweiten Buche hierhergerückt. In der Kaiserzeit spielten die Kyniker eine Rolle, die sie als eine Schule erscheinen ließ; aber sie waren es durch ihren Widerspruch gegen den τῦφος der Philosophen und der Laien, durch die Negation: eine positive theoretische Lehre hatten sie auch nicht; Peregrinus, Oinomaos, die Gegner Julians, sind alles Einzelpersonen.

Wenn man also das Kynische und das Stoische abzieht, statt zu sagen, dies klingt stoisch, also ist es echt antisthenisch, so bleibt nicht viel [1]). Philosophie kommt auch aus Xenophon nicht hinzu. Es bleibt das eine, daß Antisthenes von Sokrates den neuen Inhalt der ἀρετή nimmt, so daß das τέλος τοῦ βίου nicht die alte ἀρετή, Macht, Ansehen, Gedeihen ist, sondern das κατ' ἀρετὴν ζῆν, praktische Sittlichkeit. Das ist lehrbar, und sein Unterricht wird es lehren, ohne die formale Schulung des Verstandes und die praktisch nützliche Rhetorik aufzugeben. Seine Homererklärung, die in seinen Schriften einen sehr breiten Raum einnahm, beweist, daß er auch sonst keineswegs alles Wissen verwarf, wenn er auch einmal hinwarf, daß das Lesenlernen zur Tugend, also zum Glück nicht nötig wäre [2]) Die Hauptsache war der πόνος, Mühe und Arbeit; das, was Luther dem 90. Psalm als ein neues, aber erst das rechte Licht aufgesetzt hat, ist das einseitige, aber gesunde Lebensprinzip des Antisthenes. Das sprach sein Herakles aus, und wenn er ein Leben voll Arbeit auf sich nahm, war der Held ein edles Vorbild; die kynischen Müßiggänger entwürdigten es. Metaphysik beschwerte ihn nicht; Mathematik und Naturwissenschaft fielen ganz fort; die Erkenntnistheorie borgte er zuerst bei Protagoras und versuchte sie dann auszubauen. Der Glaube an die Etymologie vertrug

[1]) Nach dieser Seite stehe ich auch zu Maiers Sokrates in entschiedenem Gegensatze; er hat der modernsten Antistheneslegende so starke Zugeständnisse gemacht, daß seine Leser glauben müssen, Antisthenes wäre neben Platon ein fast gleich wichtiger und gleich kenntlicher Zeuge für die Lehre und Person des Sokrates.

[2]) So muß man etwa umformen, was Diokles bei Diogenes VI 103 ihm zuschreibt, μὴ μανθάνειν γράμματα τοὺς σώφρονας. Diokles ist bestrebt, den Zusammenhang mit der alten Stoa, Ariston und Zenon, hervorzuheben, läßt aber in diesem Stücke das Originale durchscheinen. Stoisches ist in den Referaten gut zu erkennen, wo davon geredet wird, was der Weise tut und nicht tut, denn diesen Unterschied des Weisen von der übrigen Masse kann selbst der alte Kynismus gar nicht gemacht haben.

sich mit der Unerkennbarkeit der Urworte, aber geradezu undenkbar ist, daß er in ihnen wie die Herakliteer Aufklärung über das Wesen der Dinge gefunden hätte.

Ich habe dies hier zusammengestellt, weil so übersehen werden kann, was das Fundament ist, auf dem die Riesenbauten der modernen Hypothesen ruhen. Solche Luftbauten halten sich lange in den Köpfen; die wenigsten können ja von den Folgerungen absehen und allein die Zeugnisse ins Auge fassen. Hier sind sie: auf sie gestützt, bestreite ich, daß Euthydemos und Kratylos im ganzen oder im einzelnen gegen Antisthenes gerichtet sind. Aber mit besonderer Freude setze ich her, was Welcker Kl. Schr. II 440 über den Euthydem gesagt hat. „Der Irrtum, die herrliche Streitschrift für unecht zu erklären, der mir nach meiner Auffassung derselben ein gewisses Grauen erregt, wird nur dadurch begreiflich und entschuldigt, daß sie als eine eigentlich wissenschaftliche genommen und auf irgendeine Lehre ernstlich bezogen, in der Tat unauflösliche Schwierigkeiten darbietet. Nehmen wir aber an, daß Platon . . . eine zwar innerlich nichtige, aber durch den Beifall der Menge für den Augenblick nicht gleichgültige verderbliche Art des Jugendunterrichtes angreife, und also der Vorzug nicht in der Tiefe der Gegengründe, sondern in der Kraft der Wirkung und satirischen Zeichnung zu suchen sei, so stimmt alles wohl überein.“ Ebenso einsichtig hat Bruns geurteilt: es ist eben etwas anderes, ob man einen Satz oder ein Wort aufgreift oder das Ganze erfaßt und von innen heraus das Verständnis holt, *fumum e fulgore* oder *e fumo lucem dat.*

Sehr viel weniger Worte erfordert die sehr viel ansprechendere Hypothese Spengels, der Isokrates in dem Kritiker findet, dessen Urteil zuletzt von Kriton dem Sokrates mitgeteilt wird [1]). Künstlerisch hat das die Bedeutung, das Urteil aussprechen zu lassen, das auch der Leser an diesem Punkte hat, aber vielleicht aus Respekt nicht aufkommen lassen will: wie kann Sokrates sich mit dem Gesindel gemein machen. Das rechtfertigt auch Platon nicht, denn er selber wird nicht anders denken. Um den Sokrates

[1]) Kriton führt die Worte des Kritikers wohl nicht bloß deshalb an, weil Platon an solche Berufung auf anonyme Gewährsmänner gewöhnt war, sondern weil er so die Verantwortung für die verletzende Kritik von sich ganz abschiebt.

zu decken, verschiebt er die Frage. Der Kritiker verwirft die Philosophie überhaupt; zu ihrer, nicht zu seiner Verteidigung kann Sokrates antworten; die Sophisten gibt er implicite preis. Es ist nicht natürlich, daß Kriton den Mann nicht mit Namen nennt, und daß Sokrates nicht fragt, wer es war, sondern ob es ein praktischer Redner oder ein Redeschreiber war: daß die Kritik aus einem solchen Munde kommt, steht ihm ohne weiteres fest. Auch ein Politiker würde es hiernach sein können; sie sind ῥήτορες. Gewandt hat es Platon so, weil seine allgemeine Antikritik sich gegen diese ganze Klasse, die τοιοῦτοι, die μεθόρια πολιτικῆς καὶ φιλοσοφίας richten sollte. Und die Einführung eines unbenannten Kritikers ist ihm so wenig fremd wie die Berufung auf unbenannte Urheber von Lehrmeinungen, z. B. Staat 487 d, 499 d. Es wird hier nur etwas anstößig, weil die Person dahin bestimmt wird, daß der Mann sehr schöne Reden zu schreiben versteht, aber selbst nie vor Gericht aufgetreten ist. Er gehört also unter die zweite von Sokrates unterschiedene Klasse als ποιητὴς τῶν λόγων οἷς οἱ ῥήτορες ἀγωνίζονται; Kriton hatte ihn als einen τῶν περὶ τοὺς λόγους τοὺς εἰς τὰ δικαστήρια δεινῶν bezeichnet. Wenn das die Athener lasen und auf einen bestimmten rieten, wen konnten sie nennen? Isokrates nicht; der schrieb ja nicht für Prozesse. Daß er das in früheren Jahren getan hatte, mit geringem Erfolge, konnte jetzt nicht mehr angeführt werden. Und andere schöne Reden hat er vor dem Panegyrikos nicht verfaßt; der lag noch nicht vor, würde wohl auch die Formulierung des Urteils geändert haben. Die Athener konnten wirklich nur Lysias nennen, auf den bis hierher alles zutrifft; daß er vor langen Jahren einmal die Rede gegen Eratosthenes gehalten hatte, fiel nicht ins Gewicht. Platon hat ihn nicht gemeint, aber unter die Rhetoren, die er abweist, mochte er immer gerechnet werden. Das Folgende trifft kaum noch auf ihn zu. Wenn die τοιοῦτοι als μεθόρια φιλοσοφίας καὶ πολιτικῆς vorgestellt werden, so ist die Rhetorik im ganzen ebenso gemeint wie die Eristik im ganzen vorher. Diese mußte im Dialoge ihren benannten Vertreter haben; hier werden Klassen unterschieden, und eben deshalb fällt kein Name. Vor dem Erscheinen des Panegyrikos hatte Isokrates wirklich noch nichts getan, was mit der Politik in Verbindung stand. Platon hat also unmöglich auf ihn gezielt. Aber gerade diese letzte Charakteristik traf auf

Isokrates, wie er sich fühlte, und wie er gelten wollte, zu: er schrieb ja am Panegyrikos. Insofern hat Spengel ganz recht gesehen. Es ist also wohl denkbar, daß er am Euthydemos, so sehr ihm die Bekämpfung der Eristiker recht war, eine geringe Freude gehabt hat; aber ebenso möglich, daß ihn die letzten anerkennenden Worte (306 c 8) versöhnten.

Eine Stelle aus dem ersten Protreptikos an Kleinias, 279 c, scheint mir noch ein Wort der Erläuterung zu verdienen. Sokrates läßt sich von dem Knaben zugeben, daß unter die Güter, deren Besitz bewirkt, daß es uns gut geht (εὖ πράττειν), auch das Gelingen (εὐτυχεῖν) gehört. Das Zugeständnis an sich ist nicht wunderbar, Aischylos Choeph. 60 τὸ δ' εὐτυχεῖν, τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον. Wunderbar ist dagegen, daß Sokrates das Gelingen in einem Atem mit Reichtum, Gesundheit, Schönheit u. dergl. nennt. Er nimmt es auch gleich wieder zurück mit der verblüffenden Behauptung, „die Weisheit (Einsicht) ist doch die εὐτυχία; das muß jedes Kind sehen". Der artige Knabe Kleinias stutzt, läßt sich aber einschüchtern und gibt es zu, „so naiv ist er noch", sagt Sokrates. Wir werden hoffentlich auch stutzen, denn der Beweis soll darin liegen, daß die Weisheit das εὐτυχεῖν, das richtige Treffen bringt. Das kann etymologisch in εὐτυχία liegen, aber der Sprachgebrauch ist ja ganz anders, εὐτυχία ist das Glück, das dem Menschen durch die τύχη [1]), den Zufall, zufällt. Sokrates hatte die ganze ertraglose Abschweifung über das εὐτυχεῖν gar nicht nötig; aber er hat die erste Erwähnung der εὐτυχία doch nur gemacht, um sich über den Begriff zu verbreiten, und seine Bemerkungen κἂν παῖς γνοίη und οὕτως εὐήθης ἐστίν sind darauf berechnet, daß wir den Schalk erkennen, der es versteht, eine mehr als gewagte Behauptung durchzufechten; ein stärkerer Gegner würde sie zurückweisen, und dann würde

[1]) Über den Unterschied von εὐδαίμων und εὐτυχής zu Eur. Her. 440, wo ich nur die Stelle des Euthydem noch zu ernst nahm. Richtiger Diels über Aristoteles Physik 38 „Abbiegung des Begriffes in das etymologisch Mögliche". Nur möchte ich darin nicht Parodie der sophistischen Manier finden, sondern einfach Benutzung dieser Manier, Überwindung der Eristiker mit ihren Waffen. — Die Stelle wird von Eudemos Eth. 1247 b 15 ohne Billigung angeführt. Auch Kolotes hatte sie besprochen; aber was er sagte, läßt sich nicht herstellen, Crönert, Menedemos und Kolotes 168.

wohl herauskommen, daß die εὐτυχία über die εὐδαιμονία nicht entscheidet. Das war freilich für den Knaben zu hoch und zu schwer, dem es nichts schadete, wenn er glaubte, daß die Einsicht Glück in jedem Sinne verleihe. Es ist aber wichtig, anzuerkennen, daß selbst in dem Protreptikos Sokrates sich einen Seitensprung erlaubt, der durch seinen Zweck, die Erweckung des Kleinias, gar nicht erfordert ist, also für die Sophisten gemacht wird; er kann die Fechterkünste auch. Platon hat ihn ja auch in den früheren Dialogen Ähnliches tun lassen; wir werden dasselbe sogar noch an Diotima bemerken [1]).

[1]) 281 c ist Platon durch die griechische Sprache zu einem starken Irrtum verführt, indem er εὖ πράττειν als dasselbe behandelt, obwohl es einmal „gut handeln", das andere Mal „es gut haben" bedeutet. Ebenso Gorgias 507 e und in einem Schlusse, den Aristoteles Pol. H 1325 a 21 mitteilt. Wenn Platon εὖ πράττειν als Grußformel im Briefe anwendet, hat er sicherlich den Doppelsinn bedacht; er mahnt „handle gut, dann geht dir's gut". Das ergibt sich auch aus dem letzten, bedeutungsvollen Worte des Staates. Damals mochte er die Grußformel sich gewählt haben; in welchem Sinne sie χαίρειν ersetzt, steht in den Gesetzen 657 c.

14. Diotima.

Die Rede des Sokrates (Sympos. 199 c) hat als Vorspiel ein Gespräch mit Agathon, das zunächst den Erfolg hat, daß der Schaumschläger gestehen muß „ich scheine von dem, was ich vorhin behauptete, gar nichts verstanden zu haben“ [1]). Was er zugeben muß, ist, daß Eros weder schön noch gut sein kann, da er das κάλλος (oder die καλά) und die ἀγαθά nicht besitzen kann, wenn er noch nach ihnen verlangt. Die Gleichsetzung von καλά und ἀγαθά wird als selbstverständlich ohne weiteres zugestanden, genauer wohl, daß die καλά unter die ἀγαθά fallen.

Sokrates hat diese Belehrung selbst erst von Diotima empfangen (201 e), hätte also alles als ihre Lehre vortragen können, wenn nicht das rhetorische Blendwerk des Agathon in seiner Nichtigkeit hätte bloßgestellt werden sollen. Aber wenn Sokrates die ersten negativen Bestimmungen in eigener Person gibt, so folgt daraus, daß sie als erwiesen gelten sollen. Auch die nächsten Schlüsse sind für Sokrates überzeugend (204 c, 205 d). Damit ist zugestanden, daß die gewöhnliche Vorstellung die Eigenschaften des ἐρώμενον auf den Ἔρως überträgt. Der Mythos, den Diotima erzählt, ist nichts weiter als ein Versuch, dem Gefühle, das nun in dem ἐρῶν gefunden ist, einen sinnlichen Exponenten zu schaffen. Auf diese Weise hat Sokrates auch die Aufgabe erfüllt, von dem Gotte seine γοναί [2]) zu erzählen, den zu

[1]) 201 b κινδυνεύω οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότ' εἶπον. Das könnte bedeuten „ich weiß nichts von dem, was ich sagte“. Aber es bedeutet οὐδὲν εἰδὼς εἶπον ἐκεῖνο. Weil εἰδέναι keine anderen Verbalstämme hat, muß sein Infinitiv auch eintreten, wo eigentlich der des Aoristes erforderlich war.

[2]) Daß die Entstehungs-Geburtsgeschichte γοναί, so im Plural, heißt, sollte wirklich bekannt sein, schon aus den Dramentiteln, also 178 b γοναί aus Stobaeus für γονῆς der Handschriften Aufnahme finden. Ebenso gehört 203 e 5 σοφίας δ' αὖ aus Origenes in den Text; τε oder τε αὖ der Codd. ist soloek; und 214 a 1 οὖν aus Athenaeus statt eines unerträglichen Asyndetons.

verherrlichen seine Aufgabe war, und die ganze Dämonologie bedeutet nichts weiter, als daß der Trieb, der in der Menschennatur vorhanden ist, soweit er körperlich ist, dem Reiche des Werdens angehört, soweit er aus der Seele kommt, dem des Seins: danach werden sich seine Ziele verschieden stellen.

Sokrates verlangt denn auch sofort 204 c zu hören, was dieser Eros für die Menschen zu leisten hat. Darauf erhält er zunächst keine Antwort, sondern muß zugeben, daß Eros eigentlich das Streben nach dem dauernden Besitze der Güter ist, für die dann im Singular das Gute gesetzt wird, das wieder für das Schöne ohne weiteres eintritt. Was durch diesen Besitz erreicht wird, ist die εὐδαιμονία, wo es doch wohl nötig sein würde, festzustellen, was wirklich gut, wirklich Glückseligkeit ist. Den Dämon brauchen wir hier gar nicht mehr. Sokrates benimmt sich als Schüler so, wie sich sonst seine Unterredner benehmen, er begeht den Denkfehler, zu meinen, Eros müßte häßlich sein, weil er nicht schön ist, u. dgl. Es ist auch sehr bequem, daß er keine Antwort auf die Frage hat, was der Liebende weiter wollte, außer in den Besitz des Schönen zu gelangen. Es läge wahrlich nahe, zu antworten χρῆσθαι αὐτῶι. Das sind Gewaltsamkeiten der Dialogführung.

Nachdem der Eros, nicht die Person, sondern das Streben und Verlangen des Menschen, als Gattungsbegriff erfaßt ist, muß die Art bestimmt werden, welche den Namen der Gattung übernommen hat. Das fragt Diotima nicht heraus, sondern sagt selbst τόκος ἐν τῶι καλῶι. Sokrates ist überrascht; es leuchtet ihm durchaus nicht sofort ein, er sagt nur ἀλλὰ τί μήν 206 e, also verwundert und ungläubig fragend, und dann εἶέν, abwartend, was weiter kommt. Es kommt nur eine noch verwunderlichere Behauptung, daß der Eros eigentlich der Unsterblichkeit gelte (207 a). Dann wird durch eine geschickte Wendung ermöglicht, daß Diotima ihre Belehrung von frischem beginnt, wo denn Sokrates nur seine Unwissenheit und seine Zweifel äußert (207 c, 208 b); dann verstummt er. In dem Schlußworte seiner Tischrede, 212 b, bekennt er freilich πέπεισμαι ἐγώ, aber das ist nur das Bekenntnis des Glaubens und steht genau auf einer Stufe mit dem ἀκηκοὼς πιστεύω vom Mythos des Gorgias, 524 a, mit dem ἀκήκοα ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα vor der Offenbarung über die Unsterblichkeit der Seele im Menon, 81 a,

mit dem πέπεισμαι, das den Mythos des Phaidon einleitet (108 e), der als μῦθος direkt bezeichnet wird (110 b), und wenn der Mythos des Staates am Anfang kein 'Αλκίνου ἀπόλογος sein soll (614 b), am Ende nicht den Märchenschluß ὁ μῦθος ἀπώλετο erhält (621 b), so bleibt er doch der Mythos, der er ist, ein sinnreiches Märchen, Wahrheit im Schleier der Dichtung. Diotima hat sogar selbst bezweifelt, ob Sokrates die ἐποπτικά zu schauen imstande sein wird (210 a). So hat Platon denn immer einen scharfen Strich zwischen dem gezogen, was dialektisch erwiesen ist, und was, einerlei wie hoch sein Wert sei, höchstens auf Glauben Anspruch machen kann.

In Diotimas Rede fängt dieser wissenschaftlich unverbindliche Teil aber sehr viel früher an als bei den ἐποπτικά, und begreift vieles in sich, was leicht zu ernsthaft genommen wird. Das ist dann nicht Platons Schuld, denn er hat in dem Verhalten des Sokrates deutliche Fingerzeige gegeben, ja er sagt 208 c, daß sie in dem zuversichtlichen εὖ ἴσθι, mit dem sie eine verblüffende Behauptung aufstellt, es macht ὡς οἱ τέλειοι σοφισταί. Damit ist gesagt, daß in dieser Rede wie in allen übrigen Enthymeme vorkommen, die wohl πιθανά sein können, Einfälle, in denen auch einige Wahrheit stecken mag, die aber auf keinen Fall den Wert von bewiesenen oder auch nur völlig billigenswerten Sätzen beanspruchen.

Die erste Behauptung, die Sokrates nicht ausdrücklich billigt, ist die Lehre vom κυεῖν καὶ τίκτειν ἐν τῶι καλῶι. Sie wird später insoweit vorausgesetzt, als die Berührung mit dem Schönen die Erzeugung von καλοὶ λόγοι zur Folge hat. Darin liegt die notwendige Verbindung des γνησίως παιδεραστεῖν mit dem φιλοσοφεῖν, das διαλέγεσθαι und ἐρωτᾶν als die Methode des Forschens, als Weg zur Erkenntnis des Wahren. Aber so wie es hier vorgetragen wird, darf es nicht als Wahrheit genommen werden. Von den Erklärern wird gerade das verkannt, was für diese Form das Wesentliche ist, denn der Satz pflegt verworfen zu werden, in dem die leibliche Zeugung zum Beweise herangezogen wird, 206 c 5. Der Beweisgang ist folgender „Alle Menschen begehren in einem gewissen Alter zu zeugen. Erfolgreiche Zeugung (τίκτειν) ist nur im Schönen (durch Berührung mit ihm) möglich. Denn die geschlechtliche Verbindung von Mann und Weib ist τόκος (d. h. Vorbedingung für die Fortpflanzung von

einer unfruchtbaren συνουσία ist abgesehen, weil sie zweck- und naturwidrig ist: der Ausdruck ist sophistisch zugespitzt). Das ist etwas Göttliches, denn in seiner Fortpflanzung besitzt das Geschlecht der sterblichen Lebewesen eine Unsterblichkeit. Zu dem Göttlichen steht nur das Schöne in Harmonie, also ist die Schönheit Moira und Eileithyia [1]), Helferin zu Empfängnis und Geburt, für alles Werden". γένεσις steht hier, nicht γέννησις, Werden, nicht Zeugen [2]), so daß die Einflußsphäre des Schönen in das Ungemessene erweitert wird. Aber für alles liefert die leibliche Zeugung und ihr Erfolg, die Unsterblichkeit der Gattung, den Beweis; hier ist es unmittelbar einleuchtend. Dies, auf das doch alles ankommt, wird ganz unkenntlich, wenn der Satz über die Vereinigung von Mann und Weib fehlt. Das Folgende gilt zwar auch von dem τίκτειν κατὰ ψυχήν; wie sollte es nicht; aber durchaus nicht allein, und wenn die schmerzhafte Spannung und der leidenschaftliche Drang des κυοῦν angesichts des Schönen geschildert wird, dessen Besitz Erlösung von der ὠδίς bewirkt [3]), so ist nicht nur ein Bild von dem fleischlichen Geschlechtsleben geborgt, sondern es wird geschildert, was für Leib und Seele gleichermaßen gilt.

Schon hier hätten wir wohl manche Frage zu stellen und können in der Analogie des Physiologischen und Psychologischen keinen wirklichen Beweis anerkennen. Noch verwunderter

[1]) Die Moiren haben gerade in Athen ihren Platz unter den Ehegöttern, Aischylos Eum. 960 reicht als Beleg aus; mehr geben die Handbücher. Es versteht sich von selbst, daß die Moira Leben ebensogut gibt wie nimmt; sie kommt nur in der zweiten Tätigkeit sehr viel öfter vor, weil die Grabepigramme nichts Entsprechendes für die Amphidromia besitzen. Μοῖρα καὶ Εἰλείθυια fängt ein Epigramm an (Kaibel 238), auf eine Dichterin, die im Wochenbette starb. Es wird ein zufälliger Anklang sein. Daß als Göttin nicht das neutrale κάλλος, sondern die καλλονή steht, ist so natürlich, daß Useners unglückliche Göttin Kallone, die doch niemand kannte, auch nicht den Schatten eines großen Initialen mehr werfen sollte.

[2]) 207 d hat Burnet mit Recht nach Vermehrens Vorgang τῇι γενέσει gestrichen, denn da könnte nur γεννήσει stehen.

[3]) Das καλὸν μεγάλης ὠδῖνος ἀπολύει τὸν ἔχοντα. Wie soll da das Präsens ἔχοντα stehen? Soll man etwa ἔχοντα τὴν ὠδῖνα verstehen? Das ergäbe nicht nur etwas Müßiges, sondern geradezu Falsches, denn die ὠδίς löst sich erst im τίκτειν. Also ist καλόν Objekt zu ἔχοντα. Hat er es? Oder wenn er's bereits hat, hat er noch die ὠδίς? Was ihn von dieser erlöst, ist die Besitzergreifung, also τὸν ἑλόντα. ἑλεῖν τὸν ἐρώμενον braucht nicht belegt zu werden.

werden wir, wird auch Sokrates, als nun Diotima daraus, daß die Lebewesen durch Zeugung für die Unsterblichkeit der Gattung sorgen, folgert, in dem ἔρως τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῶι καλῶι, den sie an die Stelle des ἔρως τοῦ καλοῦ setzt, stecke ein ἔρως ἀθανασίας. Wer scharf nachdenkt, wird das mit dem späteren Aufstieg zum αὐτὸ καλόν kaum vereinbar finden, und über das τίκτειν κατὰ ψυχήν sind wir nicht klarer geworden.

Platon deckt diesen Mangel, indem Sokrates die Diotima abbrechen und ein andermal von neuem anfangen läßt. Was sie da bringt, ist einigermaßen eine Fortsetzung. „Die Tiere gehen in der Verteidigung ihrer Jungen bis zur Selbstaufopferung; das geschieht nur aus jenem ἔρως ἀθανασίας. Da dieser nicht bewußt in ihnen ist, ist er also ein Naturtrieb. Er ist ganz analog dem, daß sich der menschliche Leib als derselbe erhält, obwohl alle seine Bestandteile sich fortwährend erneuern. Ja sogar unser Wissen erhält sich nur dadurch, daß, „was durch Vergessen verloren geht, durch neues Studium im Gedächtnis ersetzt wird." Es kann uns wirklich nicht verwehrt werden, hier mit Sokrates unseren erstaunten Unglauben zu äußern. Wenn wir uns den heraklitischen Strom des Wechsels für das Leibliche gefallen lassen, das Wissen kann Platon nie so beurteilt haben; die ἀνάμνησις hat er nicht preisgegeben, Phileb. 33 c—34 c gibt seine wahre Ansicht.

Dann redet Diotima vollends als Sophistin. Das Streben nach Unsterblichkeit wird zur Ruhmbegierde, gerichtet auf Erhaltung des Namens. Dies Motiv für die Aufopferung von Alkestis, Achilleus und Kodros soll doch hoffentlich nicht Platons wirkliche Meinung sein; da halten wir uns lieber an die Rede des Phaidros, 179 b. Endlich das Enthymem „Lykurg und Homer haben durch ihre geistigen Kinder Unsterblichkeit, ja sogar Heroenkult [1]) ge-

[1]) ἱερὰ πολλά sollen Dichter und Gesetzgeber erhalten haben; es ist nicht leicht, sie nachzuweisen, außer dem göttlichen Kulte des Lykurgos. An Tempel ist keinesfalls zu denken, wohl eher an Altäre, d. h. Opferstätten für heroische τιμή. Solon hatte im Kerameikos ein Ehrengrab, Opfer für Homer in Argos erwähnt der Agon 17; daß Homer sie in Chios, Kolophon, Smyrna erhielt, wird man nicht bezweifeln. Auch die lange Reihe geehrter Berühmtheiten, die Alkidamas bei Aristoteles Rhet. 2, 23 aufzählt, haben solche τιμή, Totenkult, erfahren, wie namentlich ἔτι καὶ νῦν τιμῶσι bei Anaxagoras lehrt. Auch wenn Pindar in Delphi dauernd zu den Theoxenien geladen wird, ist das eine solche τιμή.

wonnen; also sichern geistige Kinder die Unsterblichkeit besser als leibliche". Es war Zeit, daß endlich etwas von geistigen Kindern gesagt würde; wir hatten sie seit der Erwähnung des τίκτειν κατὰ ψυχήν aus den Augen verloren. Was das καλόν war, ἐν ᾧι ἔτεκον Ὅμηρος καὶ Λυκοῦργος, wollen wir so artig sein, nicht zu fragen. Aber die Ruhmsucht als Motiv gar des Gesetzgebers ist wahrlich so durchaus wider Platons Gesinnung, daß die Sophistik Diotimas gar nicht bestritten werden kann.

Damit tritt die Diotimarede in dieselbe Reihe wie alle vorhergehenden; Sokrates durfte sich nicht selbst so weit von seiner Natur entfernen, daher schiebt er die Prophetin-Sophistin vor, die Prophetin, weil sie doch auch den gehaltvollen Schluß bringen soll. Spiel ist also alles, geistreiches Spiel, wie sich schickte. Auch die Rolle Diotimas ist nicht anstößig: sie hat in Aspasia ihre Parallele. Wie Platon dort dem Sokrates den Epitaphios nur so unterschieben kann, daß Aspasia die Verfasserin sein soll, wenn's auch keiner glaubt, so tut er es hier mit Diotima, obwohl sie über das παιδεραστεῖν aus irgendwelcher Erfahrung und Einsicht nicht reden kann, und obwohl Sokrates sie gegen Aristophanes polemisieren läßt. Wahrlich, dem Symposion wie dem Menexenos, wie früher dem Ion und Protagoras, geschieht Unrecht, wenn sie als Lehrschriften eines Philosophen aufgefaßt werden.

Nun steckt aber doch in der Stufenleiter der Erotik eine der tiefsten Äußerungen Platons über sein eigenes Innenleben. Gewiß; auch die Alkibiadesrede, so stark in ihr die Ethopöie ist, bringt nicht nur für Sokrates ziemlich das Wichtigste, was Platon über seine Tugend zu sagen hatte; es ist auch für das γνησίως παιδεραστεῖν die eigentliche Offenbarung. In dieser seiner Dichtkunst liegt sein stärkster Zauber. Aber es kann nicht entschieden genug eingeschärft werden, daß Platon die Grenzlinie der Wissenschaft streng einhält, daß seine Leser die Schuld tragen, wenn sie seine Mythen mit in seine Wissenschaft ziehen. Die Lehre von der ἀνάμνησις, von der Ewigkeit der Seele, von der realen Existenz der Ideen hat er geglaubt bewiesen zu haben; da würde er jeden Widerspruch aufnehmen wie der Sokrates des Phaidon den von Simmias und Kebes. Schon als er den Menon schrieb, war er im Besitze seiner Beweise für die Ewigkeit der Seele, die der Phaidon bringt, und sie schienen

ihm wirklich beweiskräftig, aber er hielt sie noch zurück: darum gibt er die Sätze nur als Offenbarungen weiser Theologen.

Von seinen Mythen sind manche nichts als symbolische Dichtungen, die weiter keine Geltung beanspruchen. Die Ἔρωτος γοναί sind kaum etwas anderes als die der Zikaden im Phaidros. Manches ist nur Ausführung eines Bildes. Bild bleibt das chimärahafte Wesen, als das die Seele im Staate vorgestellt wird. Der Phaidros ersetzt es durch die gelungenere Erfindung des Seelenwagens, und diese wird zu einem ganzen Mythos ausgestaltet. Häufig spinnt er, wie es die Dichter seit Homer und Hesiod getan haben, alte Erfindungen weiter. So geschieht es schon in dem Mythos von Prometheus im Protagoras. Der Mythos des Politikos hat zur Voraussetzung die Sage von Atreus und Thyestes, von der Herrschaft des Kronos, die empedokleische mythische Einkleidung der Weltperioden, und auch die Umkehrung des Werdens, daß die Henne zum Ei, die Kuh zum Kalbe wird, stammt sicher aus volkstümlichen Späßen. Alle drei Eschatologien, so verschieden sie in Anlage und Ausführung sind, haben ältere Jenseitsbilder zur Unterlage. Auch der Mythos des Kritias ist nicht ganz frei erfunden. Die Erschaffung der Welt im Timaios ist wohl etwas Neues; aber gerade da hat die stilistische Darstellung erzwungen, daß Weltschöpfung an Stelle der Weltbeschreibung trat.

All das wird entwertet, entweiht, wenn man die Konsequenz des wissenschaftlichen Denkens in ihm sucht und nun weiter folgert und kombiniert. Wirklich philosophische Sätze, wirkliche Wissenschaft darf darin nicht gesucht werden, und Dogmen statt der Wissenschaft hat Platon nicht aufgestellt. Es liegt an ihnen, wenn die Späteren dogmengläubig und dogmensüchtig sich mit Vorliebe an die Mythen gehalten haben, die alle fortbleiben könnten, und die Philosophie Platons bliebe dieselbe. Der Philosoph allerdings nicht; aber nur darum nicht, weil es für ihn wesentlich ist, daß er sich der Grenzen bewußt war, die der Wissenschaft gezogen sind, mit der sich hoch und immer höher steigen läßt, aber niemals bis zu ihrem Ziele. Denn das Ziel liegt jenseits. Dahin trug ihn der Fittich der Poesie; nur auf diesem war es ihm erreichbar. Anders ausgedrückt, da ist ein verschlossenes Tor, das sich nur dem auftut, der in musischer μανία anpocht. Die müssen wir selbst haben, unserer eigenen Seele müssen die Fittiche wachsen; das mag uns im Anschauen des Schönen, der

platonischen Mythen, zu denen auch Diotimas letzte Rede gehört, gelingen; aber auch dann dürfen wir nicht vergessen, daß es μανία ist, wenn auch die μανία eines φιλόσοφος, eines θεοφιλής, dennoch keine ἐπιστήμη. Wer das Spiel zu ernst nimmt, wird wie der Famulus Wagner dem Homunculus betrübt nachschauen, der ihm auf leuchtender Phiole entfliegt.

Ist es noch nötig auszusprechen, daß es ein Unding ist, von der Rede Diotimas eine rhetorische Disposition aufzustellen, oder soll gar ein wissenschaftlicher Gedankenfortschritt in ihr verborgen sein? So treiben es die Jünger der Rhetorik, und schon darum würde es Sokrates nicht tun, wenn er überhaupt eine Rede halten könnte. Weil er das nicht kann, muß die Prophetin herhalten, und die bringt vielerlei; daß es nicht in sich geschlossen, kein System ist, keins sein darf, liegt in ihrem Prophetentum. Aber die Erklärer muten uns gar eine Disposition der Alkibiadesrede zu, als ob der in der Verfassung wäre, wie ein Schulfuchs zu reden; dazu ist er nicht nur zu voll des Weines, auch zu voll des inneren Feuers. Das Suchen nach einer Disposition, das auch in der Dichtererklärung stark übertrieben wird, ist nur berechtigt, wo die Rhetorik die Führung hat: in freier Poesie, bei Sophokles z. B., und ebenso im freien Gespräche ist es unsinnig. Insoweit auch die Rhetorik einen in der Tat nicht verächtlichen Bildungswert hat, mag es auch berechtigt sein, von Schüleraufsätzen eine Disposition zu verlangen (die aber jeder einzelne sich selbst ausdenken muß, nicht dem Lehrer nachplappern); wirklich schreiben zu können soll sich niemand einbilden, ehe er gelernt hat, uneingeschnürt in die spanischen Stiefel einherzuschreiten.

Es ist wohl nötig, noch einmal[1]) über die Stelle der Aristophanesrede ein Wort zu sagen 193 a διωικίσθημεν καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων. Das hat Aristeides ὑπὲρ τῶν τεττάρων II 371 Ddf. als Anachronismus aufgestochen, διωικίσθησαν δὲ Μαντινεῖς ὑπὸ Λακεδαιμονίων ἤδη τῆς εἰρήνης (des Königsfriedens) ὠμωμοσμένης. Er nimmt das vermutlich aus einer antiplatonischen Schrift, die er auch sonst benutzt; ich verdenke dem Grammatiker oder Rhetor die Deutung auch nicht, weil ihm nichts

[1]) Textgeschichte der Lyriker 103.

Passendes bekannt war, die Behandlung von Mantineia aber bei Xenophon, Hell. V 2, 7, Ephoros (Harpokr. Μαντινέων διοικισμός), Isokrates π. εἰρ. 100 erwähnt war. Aber eigentlich widerlegt er sich selbst, denn wenn die Mantineer auch Arkader sind, so sind die Arkader doch keine Mantineer. Auseinandersiedeln kann man nur eine zusammengeschlossene Gemeinschaft. Wenn nun eine kurze Zeit, gerade vor der Zeit des Symposion, Münzen mit dem Stempel Ἀρκαδικόν geschlagen sind, die aufhören, als 418 bestimmt wird, daß alle großen und kleinen Städte autonom sein sollen, für eine Freilassung von Städten, die Mantineia sich angeschlossen hatte, ein Zeugnis vorliegt (Hiller vor IG V 2 p. XIII [1])), kann man da bezweifeln, was Platon meint? Daß die Leute, die sich damals stolz Arkader nannten, etwas Ähnliches hofften, wie später Epaminondas erreicht hat, also auch einen συνοικισμός in eine μεγάλη πόλις, ist selbstverständlich. Ohne eine solche Stadt geht es nie. Es ist nur nicht dazu gekommen, weil Sparta zu früh einschritt. Vielleicht war der Gedanke an die „Große Stadt" wirklich schon in der Ausführung und auch später nicht ganz verschollen, denn bei Ammonius 101 Valck. steht nach einer Definition von διοικίζεται, ὡς οἱ Λακεδαιμόνιοι τὴν ἐν Ἀρκαδίαι μεγάλην πόλιν διώικισαν, wenn da nicht Megalopolis durch Gedächtnisfehler für Mantineia gesetzt ist.

Aber war das später vergessene Ereignis dem Platon bekannt, seinen Lesern bekannt? Das ist natürlich erfordert. Dazu brauchen wir die Zeit des Symposion, die man sehr unbedacht bald nach 385 ansetzte, weil Mantineia damals in seine fünf (Xenophon sagt irrig vier, richtig Ephoros) Komen zerlegt ward. Bis 370 die Maßregel rückgängig gemacht war, konnte Platon das immer sagen. Das Symposion ist zwar nicht absolut datiert, aber es fällt vor den Staat und den Phaidros, fällt eine ganze Weile

[1]) Auf ein Rätsel sei hier hingewiesen. In der Lysistrate 994 sagen die Spartaner Πελλάνας δὲ δεῖ, was die Scholien nicht zu erklären wissen. Eine Forderung einer Stadt Pellana liegt aber notwendig darin. Wie soll das die achäische Stadt sein? Kann diese jemals den Ἀζᾶνες gehört haben, wie es Hiller (IG V 2, p. VIII) mit einigen Gründen stützt? Lykaon von Trapezus ist doch König der Ἀζᾶνες (Achaios Fr. 2). Oder erstreckte sich der Anspruch dieses Stammes bis auf das lakonische Πελλάνα? Belmina war strittig, aber das liegt auch an der Grenze. In dem letzteren Falle hätte der arkadische Abfall sich sehr weit erstreckt. Das läßt sich nicht behaupten; aber rätselhaft ist die Stelle und verbirgt etwas historisch Wichtiges.

nach der Schulgründung: deren Erfahrungen hat der Erotiker gemacht. Es fällt natürlich hinter Menon, Euthydemos, Kratylos. Wir mögen also sagen, es fällt 381—78 etwa. Also um der Chronologie willen könnte der Anachronismus ruhig darin stehen. Aber es ist eben keiner, nur redete man von der spartanischen Politik in Athen, der alten, jetzt neu bestätigten gegen die Arkader; die Mantineer, die als Verbannte in Athen lebten, hatten genug auch von früher zu erzählen, und die Aktion von 420 konnte nur im Einverständnis mit Athen in Angriff genommen sein. Gedanken an die Einigung ganz Arkadiens haben natürlich auch vor 370 bestanden, wo denn der Versuch, der 418 scheiterte, der wichtigste Präzedenzfall war. Daher war das Wort des Aristophanes wirksam und zeitgemäß; die Zerstörung von Mantineia fiel dann auch unter das spartanische διοικίζειν, wenn dies als allgemeine Politik Spartas erschien, die jeden Versuch der Stadtgründung in Arkadien hinderte. So wird die Äußerung Platons wichtig, weil sie ihre Bedeutung für die Politik der Gegenwart behält. Aber einen Anachronismus dürfen wir nicht annehmen, dürften es nicht, schon weil er ohne Analogie sein würde, und die Worte des Textes verbieten ihn unbedingt.

15. Staat.

a) Die Architektonik des Aufbaus.

Wann der Staat verfaßt ist, läßt sich mit befriedigender Sicherheit zwischen enge Grenzen bringen. Vor dem Theaetet, denn 176 e wird dort in der berühmten Episode gesagt, daß die Menschen es nicht bemerken, welchem von den Musterbildern sie gleich werden, παραδειγμάτων ἐν οἷς παντὶ ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου usw. Das ist kaum verständlich, wenn die Abwägung des gerechten und ungerechten Lebens im neunten Buche nicht vorliegt; liegt sie aber vor, ist es im höchsten Grade wirksam. Ebenso erkennt Theaitetos 185 e eine Erkenntnis ohne sinnliche Wahrnehmung auf dem Wege des reinen Denkens an und wird von Sokrates gelobt, weil nun dieser Nachweis nicht geliefert zu werden braucht. Geliefert war er im Staate am Ende des sechsten Buches; es ist genau ein solches Zitat, wie im Euthydem 282 c auf den Menon verwiesen ist. Übrigens versteht sich ja von selbst, daß der Staat vor die zweite sizilische Reise fallen muß, und dann auch vor den Theaetet, der die letzte Zeit vor dieser Reise voll in Anspruch nimmt. Auch der Phaidros, der die Schätzung der Poesie berichtigt, die Seelenlehre vollendet und die unbewußte Erleuchtung erläutert, liegt hinter dem Staat, und es ist schön, wie 403 c auf ihn vorausdeutet: δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά, bei der Behandlung der Knabenliebe.

Andererseits ist anerkannt, daß der Staat über die Unsterblichkeit der Seele nur so kurz hinweggeht, weil der Phaidon vorausliegt; es heißt auch, daß andere Untersuchungen sie bewiesen haben (611 c). Ebenso muß man die Diotimarede im Gedächtnis haben, um die τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες 475 e und was folgt zu verstehen. Sokrates erleichtert sich den Weg, indem er sagt, Glaukon würde ihm nicht widersprechen: das heißt ja

so viel wie, daß er eigentlich weiter ausholen müßte. Vielleicht noch deutlicher ist es 490 b, wo die ὠδίς des Menschen, der sich nach dem Anschauen der Idee sehnt, nur aus dem Symposion ihr Licht erhält.

Wie diese Vor- und Rückbeziehungen die Zeit des Staates eng umgrenzen, gibt 540 a ein ganz unabhängiges Selbstzeugnis. Da wird die Überschreitung des fünfzigsten Jahres für die Philosophen gefordert, die neben dieser Tätigkeit zum Regimente des Staates herangezogen werden. Unmöglich konnte Platon sich selbst als Gesetzgeber hervorwagen, ehe er das Alter erreicht hatte, das er vorschreibt. Das läßt nach unten freilich Spielraum; aber da stehen die anderen festen Schranken. So kann es die Wahrheit nicht verfehlen, wenn wir den Staat auf die Zeit um 374 ansetzen, höchstens ein paar Jahre später.

Ein so umfängliches, so gedankenreiches und tiefes Werk ist nicht in einem Zuge, im Laufe von ein paar Jahren geschrieben; es mochte manches kleinere fertig werden, während das Hauptwerk langsam wuchs und reifte. Wie würde es uns beglücken, wenn wir diesen Prozeß verfolgen könnten. Das ist uns nicht ganz versagt, denn hier und da spürt man die Nähte, und noch stärker macht sich der Unterschied des Stiles fühlbar; aber sehr viel wichtiger ist doch die Erkenntnis, daß der Künstler es erreicht hat, ein einheitliches und vollkommenes Ganze zu machen, selbstverständlich κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπωι. Das wird geleugnet, das muß gezeigt werden.

Die Teilung in Bücher rührt nicht von Platon her; es hat auch eine Ausgabe in sechs Büchern gegeben. Aber gegliedert hat Platon dieses große Werk sogar sehr streng, und dem hat sich angeschlossen, so weit es ging, wer die Buchteilung vornahm. Wir haben 5 Akte, Buch 1 Proömium, als solches bezeichnet, 2—4 und 5—7, durch eine besondere Einleitung nach vorn, durch eine Rekapitulation nach hinten abgesondert, 8—9; da ist die Antwort auf die in 2 gestellte Frage gegeben; 10 bringt Nachträge, wie gleich am Anfange gesagt wird. Unverkennbar ist, daß 1 und 10 einander entsprechen, 2—4 und 8—9 ebenso. Das erste Bild, das wir schauen, ist ein Greis, der uns sagt, mit welchen Gefühlen er sich auf das Sterben einrichtet. Er empfindet wohl die Schauer vor dem Unbekannten, dem er entgegengeht; das Gewissen schlägt; aber er ist heiter und gefaßt, denn

er hat redlich gelebt, was man so redlich nennt, und er freut sich, daß er reich ist: so kann er abzahlen, wo er glaubt etwas schuldig zu sein, an Götter und Menschen. Bei einem Opfer finden wir ihn gerade. Das Schlußbild des Ganzen ist der Mythos, in dem wir das wahre Schicksal der Seelen nach dem Tode zu sehen bekommen; so leicht, wie Kephalos hoffte, läßt sich die Sühne für begangenes Unrecht doch nicht abkaufen. Kann man die beabsichtigte Parallele verkennen? Der Schlußsatz des ersten Buches gibt eine Disposition: es soll erst festgestellt werden, was die Gerechtigkeit ist, dann nach dem Glücke des Gerechten gefragt werden. So geschieht es in der Folge, mag sich auch noch so viel dazwischen drängen, wie denn sofort die beiden Söhne des Ariston Fragen aufwerfen, zu denen sie durch das vorige Gespräch angeregt sind. Der Zusammenhang ist vollkommen. Der ausgezeichnete Kommentar von Adam hebt es hervor, zeigt auch, wie oft die späteren Bücher Fäden aufnehmen, die in dem ersten angesponnen sind. Der Staat ist wirklich eine Einheit.

Ebenso unzweifelhaft ist nach dem Vorgang anderer von Arnim bewiesen, daß die Sprache des ersten Buches nicht nur von den übrigen abweicht, sondern zu den ganz frühen Dialogen um Laches stimmt. Platon kann diesen Stil nicht zwanzig Jahre später mit Absicht für einen kleinen Abschnitt wieder aufgenommen haben; er würde es auch gar nicht gekonnt haben. Darauf gründet sich Arnims Schluß, das erste Buch wäre ein vollständiger, veröffentlichter Dialog Thrasymachos. Dies ist eine Hypothese, die man ernst nehmen muß; wer über das erste Buch hinausgreift, verliert den Boden unter den Füßen. Dazu gibt eine Notiz bei Gellius Veranlassung, die zwar für Arnims Absonderung nicht verwandt werden kann, aber auch seine ganz unabhängig aus dem tatsächlichen Befunde abgeleiteten Schlüsse nicht beeinträchtigt.

Gellius 14, 3, erzählt, daß Xenophon durch die ersten beiden Bücher des platonischen Staates, die zuerst erschienen wären (*lectis duobus fere libris qui primi in volgus exierant*), zur Abfassung seiner Kyropädie veranlaßt wäre, in welcher er eine andere Form der königlichen Herrschaft dargestellt hätte. Genommen ist das von jemand, der über den Gegensatz zwischen Platon und Xenophon gute Beobachtungen gemacht hatte. Daß

die Kyropädie vor dem Abschlusse des platonischen Werkes erschienen wäre, ist zwar mehr als unwahrscheinlich, aber das kann die Angabe über den Staat nicht beeinträchtigen. Sie bezeichnet keine doppelte Ausgabe desselben, sondern ein Erscheinen in einzelnen Lieferungen. Wirklich anstößig ist, daß die ersten zwei Bücher kaum etwas enthalten, das eine solche Gegenschrift hervorrufen konnte. Das zweite nun schon gar nicht, und das erste höchstens insoweit, als Thrasymachos dem Herrscher jede Rücksicht auf das Wohl der Untertanen abspricht; aber das wird ja durch Sokrates sofort richtiggestellt. Nur wenn Xenophon den Staat Platons vor Augen hatte, der in dem dritten und vierten Buche, allenfalls auch dem dritten allein, entworfen wird, ließ sich so etwas behaupten. Man könnte sich zwar denken, daß die sechsbändige Ausgabe des Staates diesen Abschnitt, etwa bis 427 c, in zwei Büchern enthielt. Aber auch dann hätte der Gegensatz immer noch anders bezeichnet werden sollen: er lag viel mehr in der παιδεία als in der *regia administratio*. Da kann Gellius wohl einen falschen Ausdruck gewählt haben; er selbst verstand von der Sache nichts. Jedenfalls ist die Angabe für uns unbrauchbar, soweit sie die Abgrenzung des zuerst veröffentlichten Stückes angeht. Daß ein so umfängliches Buch stückweise in den Handel kam, ist eine Möglichkeit, die wir nicht kontrollieren können; da wir auch die Zeit nicht abzuschätzen vermögen, die zwischen dem Erscheinen der Stücke lag, gewinnen wir für die Beurteilung des ganzen Werkes gar nichts. Sie können wir nur aus ihm selbst abnehmen, und da finden wir eine geschlossene Einheit.

Somit bleibt nur Arnims Absonderung des ersten Buches zu prüfen. Da ist eins schon gesagt: die Disposition am Ende ist auf das Folgende berechnet, wird also erst mit diesem mindestens so geformt sein. Eine andere Partie greift tief in den Bau des Buches ein, das Auftreten des Glaukon 347 a—348 b. Sokrates hat bewiesen, daß der Herrscher nicht sein Wohl, sondern das der Beherrschten verfolgen muß; dazu hat er den Unterschied gemacht, daß die Kunst, die jemand ausübt, von dem Lohn, den er dafür erhält, ganz unabhängig ist. Die Kunst, sein Handwerk lohnend zu machen, ist eine Kunst für sich. Da stellt sich der Gedanke notwendig ein, daß auch wer herrscht, wer ein Amt verwaltet, einen Lohn verlangen muß, da er ja

für den Vorteil von anderen arbeitet, und so ist es auch: der Lohn besteht in Geld oder in Ehre oder auch in Strafe, falls er das Amt ablehnt.

Da springt Glaukon ein; er versteht das letzte nicht. Sokrates läßt sich zugestehen, daß auf Geld oder Ehre auszugehen nicht anständig wäre, also nur das letzte bliebe. In der Tat übernehmen in einem schlechten Staate die Redlichen nur darum ein Amt, weil sie der schlimmsten Strafe entgehen wollen, von Schlechten regiert zu werden. „Sollte es einen Staat von lauter guten Männern geben, so würde man sich darum reißen, nicht Beamter zu werden; da würde sich auch ganz klar zeigen, daß der wahre Herrscher nicht sein Wohl im Auge hat, sondern das der Beherrschten. Die Behauptung des Thrasymachos gebe ich also durchaus nicht zu; aber das wollen wir ein andermal betrachten [1]), denn mich dünkt ungleich bedeutender, was er nun sagt, daß das Leben des Ungerechten besser ist als das des Gerechten. Wofür entscheidest du dich, Glaukon?“ Glaukon denkt wie Sokrates und ist damit einverstanden, daß Sokrates hierüber mit Thrasymachos disputiert. Es kommt auch am Ende zu einer Antwort auf diese Frage, 353 e, aber ganz kurz; man wundert sich, daß Thrasymachos so willig klein beigibt. Nur in dem Zusammenhange des ganzen Werkes ist das nicht anstößig, denn nun steht Glaukon auf und bringt die schwersten Bedenken gegen die These des Sokrates vor, unbeschadet seiner eigenen Gesinnung. Damit wird zugleich die Untersuchung zu dem Wesen der Gerechtigkeit gelenkt, also zu dem, was Sokrates am Schlusse des ersten Buches gefordert hatte. Also ist Glaukon im Hinblick auf das zweite Buch eingeführt, und schon was Sokrates neben den Lohn für Bekleidung eines Amtes stellt, die Strafe für Ablehnung eines Amtes, ist nur eine Vorbereitung auf die anschließende Frage des Glaukon.

Was sich hier zeigt, kommt in der Erwähnung eines Staates von guten Bürgern vollends an den Tag. Wie kann man das von dem Buche losreißen, das eben einen solchen Staat konstruiert und dabei auch eben diese Einzelheit nachdrücklich

[1]) Das ist nur eine Form für „das wollen wir fallen lassen“; in Wahrheit ist es genügend widerlegt, und sobald die φύλακες eingeführt werden, kann ein solcher Gedanke gar nicht mehr aufkommen.

hervorhebt (540 b)? Wenn dann Sokrates die Frage nach dem Glücke des Ungerechten als besonders dringend bezeichnet, so hat das für Glaukon und dessen Auftreten im zweiten Buche sehr viel mehr Bedeutung als für die letzten Argumentationen gegen Thrasymachos, von denen die erste, daß eine Gemeinschaft von Ungerechten selbst nur durch einen Rest von Gerechtigkeit bestehen kann, ihr eigenes und bedeutendes Gewicht hat, ohne Hinsicht auf den Wert des gerechten Lebens. Daß Sokrates überhaupt eine eigene Überzeugung mit Nachdruck hinstellt, macht ihn zu einer ganz anderen Gestalt, als er in den „sokratischen" Dialogen, auch in dem Streite mit Thrasymachos war.

Ist somit erwiesen, was von vornherein zu erwarten war, daß sich in dem ersten Buche etwas findet, was erst für seine Fortsetzung geschrieben ist, so kann deshalb immer noch ein selbständiger Dialog Thrasymachos bestanden haben. Wir besitzen ihn nur nicht mehr, sondern nur seine Umarbeitung zu einem Teile des Staates. Daß dabei Einzelnes umgeformt ward, ist kein Wunder; das Umgekehrte wäre es. Die sprachliche Form, das ist bewiesen, zeugt für weit frühere Entstehung des ersten Buches. Also möglich ist jene Annahme; nur muß sie erst bewiesen werden, und für die Existenz dieses Dialoges in den Händen des Publikums ist kein Beweis erbracht und wird keiner erbracht werden. Denn mit dem zu operieren, was darin gestanden haben, aber uns nicht mehr erhalten sein soll, ist doch eiteles Spiel. Es bleibt ja auch der andere Ausweg, daß Platon eine unfertige Jugendarbeit später aufnahm; wieviel er an ihr ändern wollte, müssen wir ihm wirklich überlassen. Ich halte für sehr möglich, daß er seine Brüder erst später eingeführt hat, als er ihnen eine bedeutende Rolle gab; aber da sich das nicht beweisen läßt, verzichte ich darauf, weitere Spuren der Überarbeitung aufzusuchen. Sie fehlen im Schlußteile durchaus nicht, und eine neue Untersuchung wird sich lohnen, läßt sich aber nur durch Interpretation des ganzen Buches liefern.

Wohl aber müssen wir fragen, warum er den Dialog Thrasymachos unvollendet liegen ließ. Daß er die Gerechtigkeit ebenso wie Tapferkeit, σωφροσύνη und Frömmigkeit von Sokrates behandeln lassen wollte oder vielmehr mußte, sagt man sich bald: gerade das gehörte zur Verteidigung dessen, der ungerecht verurteilt war. Auch daß es ihm dabei nicht auf die Definition der

Tugend ankam, sondern darauf, daß Sokrates als der Gerechte erscheinen sollte, erwartet man nach den anderen Dialogen. Höchst wirkungsvoll mußte es werden, wenn als Folie für Sokrates ein Vertreter der Ungerechtigkeit eingeführt ward, der die entsprechende Zeichnung erhielt. In vollkommenster Weise leistet dies alles der Gorgias, leistet freilich noch viel mehr. Das erste Buch des Staates, so reizvoll sein Eingang ist, so packend die erste Abfertigung des Thrasymachos, leistet es durchaus nicht. Weder kommt an Sokrates die Gerechtigkeit zur Erscheinung, noch reicht ein Rhetor zum persönlichen Vertreter der Ungerechtigkeit, die in der Gesellschaft, im Staate herrscht und herrschen will; dazu muß man Staatsmann sein oder sein wollen wie Kallikles. So begreifen wir, daß Platon einen ersten Versuch beiseite legte, als er den entscheidenden Gedanken des Gorgias faßte, der, wie Arnim sowohl am Inhalte wie an der Form zeigt, später als das erste Buch geschrieben ist. Denke man sich beide dicht hintereinander herausgegeben, so haben wir eine Dublette. Betrachten wir dagegen das erste Buch als den Anfang eines unvollendeten Dialoges, seinen Schluß als Überleitung zum zweiten Buche und weiter, so werden wir die Vorstellung los, daß Platon sich je mit diesem Stücke begnügt hätte, das die Erwartungen so wenig erfüllt, die wir von einer Behandlung der Gerechtigkeit nach Analogie von Laches, Charmides, Euthyphron hegen müssen. Es kann beliebig viel fortgeschnitten sein, kann zwar nicht geschrieben, aber geplant gewesen sein, kann endlich in anderer Form in den späteren Büchern des Staates stecken. Also z. B., es konnte schon in dem ersten Entwurfe ein Bild des ganz Ungerechten, des Tyrannen, gezeichnet sein, dem Archelaos des Gorgias entsprechend, oder auch ein Ausblick auf ein Totengericht den Schluß bilden, in dem die Gerechtigkeit triumphierte. Denn natürlich lag es dem Platon besonders nahe, seine beiseite gelegten Entwürfe in der Schrift zu verwerten, um derentwillen er seinen ersten Plan aufgegeben hatte. Ausmachen läßt sich das alles schwerlich; aber es genügt, die Rückschlüsse als angemessen und glaublich erscheinen zu lassen, welche die Prüfung des einzig erhaltenen Staates ergibt.

Gleich aus dem Anfang des zweiten Buches weht uns ein anderer Geist entgegen. Zu dem Streite mit Thrasymachos war Sokrates gekommen, weil er mit Polemarchos in gewohnter Weise nach

dem Gerechten gesucht hatte; danach hatte er die Behauptungen des Sophisten widerlegt. Dabei hatte er sich zu dem Glauben bekannt, daß die Gerechtigkeit besser, d. i. zuträglicher als die Ungerechtigkeit ist. Jetzt wird er der Angegriffene, der eine Behauptung beweisen soll; er erscheint im Besitze eines Wissens und findet auch nicht die Beweise, sondern legt sie nur in Gesprächsform vor. Es ist im Phaidon ähnlich; aber da wundern wir uns nicht, daß er angesichts des Todes über das Schicksal der Seele nachgedacht hat. Auch das erinnert an den Phaidon, daß er nicht mit Gegnern streitet, sondern mit Freunden, die mit dem Herzen auf seiner Seite stehen, wie Simmias und Kebes. Es wechseln ja die Unterredner; nur ist Glaukon durch die vorbereitende Einlage 337 d in bedeutsamer Weise eingeführt, gerade in seiner persönlichen Haltung. Jetzt wenden sich beide Aristonsöhne gegen die Behauptung des Sokrates, die Thrasymachos in der Tat in unbegreiflicher Gefügigkeit zugegeben hat [1]). Sie führen höchst nachdrücklich aus, daß die Menschen nur gezwungen oder aus Berechnung oder aus Furcht vor Strafe nach dem Tode gerecht sind, und daß auch die Götter nach dem allgemeinen Glauben nicht nach Gerechtigkeit strafen und lohnen. Dann stellen sie die Kernfrage, was bedeutet die Gerechtigkeit an sich in der Seele des Menschen ohne alle Nebenrücksichten und Nebenbedenken. Diese Frage wird als Ziel festgehalten, wenn sie auch auf lange Strecken in den Hintergrund tritt; am Ende des neunten Buches wird sie beantwortet. Wenn es dem Sokrates beliebt hätte, den Beweis, den er im Kopfe hat, in zusammenhängender Rede den zusammenhängend vorgetragenen Bedenken gegenüberzustellen, so würden wir sehr viel rascher zum Ziele kommen. Den ersten Schritt tut er dazu sofort, indem er erklärt, die Gerechtigkeit erst im Staate suchen zu müssen, um sie dann im einzelnen Menschen zu zeigen. Erst dadurch kommen wir zu dem Thema, nach dem das Buch heißt [2]). Wie kurz und

[1]) Begreiflich wird das jetzt, weil es προοίμιον zu dem energischen Angriff Glaukons ist; dann ist es aber dafür geschrieben oder umgeschrieben.

[2]) Der Titel schwankt in den Handschriften zwischen Πολιτεῖαι und Πολιτεία (so nur F), ebenso Aristoteles (meist Singular, Plural Pol. 1293 b 1). Es ist begreiflich, daß die Späteren wie wir den Singular vorziehen, aber der Plural entspricht den alten Titeln Ὀδυσσῆς Ἀρχίλοχοι, den Städtenamen Φίλιπποι Ἀφροδῖται Ἀθῆναι. Also werden die besten Handschriften das Echte bewahren.

übersichtlich wäre es gewesen, wenn er sofort die Begründung gegeben hätte: die Teile der Menschenseele und die zu ihnen gehörigen Tugenden haben ihre Entsprechung in den Ständen des Staates, und damit diese Tugenden im Staate herrschen, müssen sie in den Seelen der Bürger vorhanden und richtig verteilt sein. Dazu ist die rechte Erziehung erforderlich. Sofort würden wir dann darüber unterrichtet, daß sowohl die Psychologie wie die Erziehungslehre in dieses Buch gehören. Jetzt kommen wir zu allem auf den verschlungenen Wegen des Gespräches. Deshalb hat der Verfasser doch von Anfang an alles im Kopfe, was er lehren will, kennt das Ziel, dem er zustrebt, und wenn das erreicht ist, fordert die Ökonomie seines Kunstwerkes, daß der schönen Einleitung des ersten Buches ein würdiger Schlußteil entspricht, eben das, was wir finden. Aber der Dialog ist ihm nicht nur die vertraute Form, er benutzt auch gern die Ausrede, daß er sich von dem Winde der Unterhaltung treiben lasse (394 d), um manches einzulegen, das nur von fern hergehört, weil er es eben gern sagen möchte, und mögen die Unterredner auch auf lange Strecken und mit gleichgültigen Wendungen ihre Zustimmung aussprechen, oft genug hat es seine Bedeutung, daß sie in das Gespräch eingreifen, manchmal dem Sokrates durch rasche Zustimmung eine längere Begründung ersparend, öfters sie herausfordernd, zuweilen durch Mißverstehen zu weiterem Ausholen zwingend. All das erhöht den Reiz, erschwert aber auch das Verständnis des Ganzen. Denn darauf hat Platon nicht verzichtet, seine Leser mit den Aristonsöhnen erst allmählich auf den Gipfel der Erkenntnis zu führen; wo es denn oft genug vorkommt, daß wir ein Ergebnis als das letzte und vollkommene hinnehmen, das sich später als unzulänglich herausstellen wird, wenn unser Führer uns fähig gemacht hat, das Höhere zu begreifen. Auf der Verkennung dieser Kunst beruhen die eine Weile mit Eifer betriebenen Versuche, Platon selbst auf jeden der vorbereitenden Aussprüche festzunageln und demnach verschiedene Stufen seiner Entwicklung und verschiedene Schichten seines Werkes zu unterscheiden. Das erledigt sich durch die Interpretation, aber es fordert sie auch, und die der einzelnen Stellen, wie sie Adam gibt, macht eine zusammenfassende Betrachtung nicht entbehrlich. Daher folgt hier eine Übersicht, die zugleich darauf abzielt, den Aristonsöhnen ihren Anteil zu

sichern. Da dieser Anteil in den verschiedenen Büchern verschieden ist, darf man sich nicht wundern, wenn die Behandlung dem entspricht.

Gleich die ersten Schritte, die Sokrates tut, nachdem er seine Absicht ausgesprochen hat, die Gerechtigkeit im Staate zu suchen, werden durch sie bedingt und lassen die Art erkennen, wie Platon sich hier Umwege und Abwege erlaubt, 369 b bis 374 e. Sokrates konnte ganz gerade auf das Ziel zugehen, und Glaukon würde ihn nicht aufhalten. Er brauchte nur zu sagen, im Staate gibt es zahlreiche Berufe und Stände, und jeder erfüllt seine Aufgabe am besten, wenn er sich ihr ausschließlich widmet, so daß das Prinzip der Arbeitsteilung ganz streng durchzuführen geboten ist. Dann muß es auch einen Stand geben, der für die Verteidigung und Erhaltung des Staates ausschließlich sorgt, und dieser Herrenstand muß durch besondere Erziehung für seine Aufgabe vorbereitet werden. Es könnten sogar schon die Regenten von dem Kriegerstande unterschieden werden, was nur deshalb unterlassen wird und unterlassen werden durfte, weil die Erziehung für beide in den ersten Jahrzehnten dieselbe ist. Diesen Weg schlägt Sokrates durchaus nicht ein. Er fängt damit an, den Staat im Werden zu zeigen, aber nicht etwa historisch, wie es Aristoteles tut, er selbst im dritten Buche der Gesetze auch, sondern so, daß er die Stände aufzählt, ohne welche ein Staat, eine Vereinigung zusammenwohnender Menschen, gar nicht bestehen kann; die Aufzählung der Lebensbedürfnisse im Politikos 288 ist viel näher verwandt als die historische Skizze der Gesetze. Aus der Aufzählung der unentbehrlichen Berufe wird bereits das Prinzip der Arbeitsteilung als unbedingt maßgebend gefolgert. „Ist nun der Staat fertig?“ fragt Sokrates den Adeimantos (371 e). Unmöglich kann er die Zustimmung erwarten, die ihm jener, wenn auch zögernd gibt, denn es fehlen noch Verteidiger und Regenten. Er hatte also auf ein Nein und dessen Begründung gehofft. Aber er nimmt die Antwort ruhig hin und tut die weitere Frage „wo steckt die Gerechtigkeit?“ Adeimantos ist unsicher, „vielleicht in dem Verhalten der Stände zueinander“. „Vielleicht“, sagt Sokrates; „wir müssen geduldig weiter suchen“. Wo solch ein „vielleicht“ gesagt wird, ist die Antwort immer ungenügend ausgefallen. Er überrascht uns nun mit der Schilderung, wie sie in diesem Staate leben werden; es ist, als wäre da alle

Tage Festtag; mit seinem letzten Worte gibt er es deutlicher, daß dem friedlichen Genusse der Schutz fehlt, denn er sagt, „sie werden dafür sorgen, daß weder Armut noch Krieg kommt". Aber der Wink wird nicht verstanden. Glaukon fährt unwillig dazwischen, „was, die Leute müssen trocken Brot essen?" Er ist also durch die Schilderung der primitiven Genüsse von dem Wege auf das Ziel hin abgezogen. Sokrates folgt ihm ganz gemächlich und befriedigt den Bürgern seiner Stadt immer mehr Lebensbedürfnisse und Wünsche. Wozu das? Damit er endlich fragen kann: „werden sie da nicht am Ende Krieg anfangen, um mehr Land zu gewinnen?" Glaukon stimmt bereitwillig zu, und nun hat er ihn eben da, wo er schon den Adeimantos gern haben wollte: der Staat braucht Verteidiger, Krieger. Auch diese müssen nach dem Prinzip der Arbeitsteilung nichts als Krieger sein, und so erhebt sich von selbst die Frage: wie müssen diese Krieger, muß dieser Herrenstand an Charakter und Temperament beschaffen sein, wie machen wir ihn für seine Aufgabe tüchtig? Das Thema der Erziehung ist erreicht.

So der Gang des Gespräches. Damit ist die Frage aufgeworfen, aber nicht beantwortet, warum Sokrates seine Belehrung auf einem Umwege nicht ohne Stockung durchführt. Für seinen Hauptzweck war das höchstens schädlich; er muß also etwas im Auge haben, das außerhalb seiner eigentlichen Aufgabe liegt. Das zu verfolgen ist auch Pflicht des Erklärers; aber es scheint geraten, hier die Analyse fortzusetzen und über die Abschweifung später gesondert zu handeln.

Sokrates will nun sagen „die Wächter müssen mutig sein, militärischen Sinn haben, denn sie sollen die Feinde abwehren; sie müssen aber auch den maßvollen, freundwilligen Sinn haben, den ihr Regiment über ihre Mitbürger verlangt. Das fordert die Verschmelzung von zwei Richtungen (Teilen, wie er sagt) in der Seele, die ausarten, wenn sie einseitig ausgebildet werden [1]). Es ist also sowohl musische wie gymnastische Erziehung erfordert." Um Glaukons willen geht er dazu von den Anforderungen aus,

[1]) Daß θυμοειδές und ἠρεμαῖον, ἥμερον, einander entgegenwirken, hat Platon hier nur eben angedeutet; später hat er es daher im Politikos 306 ff. genauer ausgeführt, so weit, daß die Tugenden ἀνδρεία und σωφροσύνη miteinander in Konflikt kommen; damals war aber seine Schätzung der ἀνδρεία tief gesunken. Das fühlt man in den Gesetzen sehr oft.

die man an einen wohlerzogenen Wächterhund stellt (375—76). Seine eigene Hundeliebe hat ihn dabei geleitet, und es ist lustig, wie sein Bruder sich erst gewaltig verwundert [1]), aber zu seiner Überraschung selbst etwas Philosophisches in der Hundenatur anerkennen muß. Das wird durch die Gleichsetzung von φιλομαθές und φιλόσοφον erzielt (376 b). Das sollte niemand als ernste Überzeugung Platons hinnehmen, sondern durchschauen, daß es provisorische Geltung hat, für das nächste hinreicht, aber einmal richtiggestellt werden muß. So geschieht es 475 c, wo wir die echten φιλόσοφοι im Gegensatze zu allerhand anderer φιλομάθεια als τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες erkennen. Das ist ein Fortschritt, der deutlich zeigt, wie wir Unterschiede dieser Art zu beurteilen haben: die ganze Behandlung bis zum Schlusse des vierten Buches ist auf die Vertiefung in den mittleren Büchern berechnet.

Es folgt die Behandlung der musischen und gymnastischen Erziehung, deren Bedeutung der immer einsichtigere Adeimantos sofort begreift (376 d). Er ist so gelehrig, daß Sokrates seine Gedanken ungestört entwickeln kann, solange er diesen Unterredner hat. Der Unterricht ist hier kein anderer, als ihn die athenischen Knaben erfahren, so daß sich das Ganze als eine Kritik des Bestehenden darstellt, die sehr ausführlich ausfällt, in der Hauptsache ablehnend. Denn der Standpunkt ist ganz einseitig moralisch. Schon die Märchen, die den Kindern erzählt werden, dürfen nicht bleiben, wie sie sind [2]); damit ist über die Göttergeschichten des Hesiodos das Urteil gesprochen. Vor dieser Beurteilung bestehen Homer und die Tragödie ebenso schlecht: auch in ihnen steht zu viel, was unlautere Vorstellungen von den Göttern erweckt. Wir mögen zugeben, daß Homer wirklich

[1]) Glaukons Frage τὸ ποῖον 375 a zeigt die stärkste Überraschung; ebenso 376 a, wo er sogar dem Sokrates in das Wort fällt. Das hat verkannt, wer das anschließende ὅτι strich.

[2]) 377 c besorgen das noch Mütter und Ammen; es kann ja noch nicht die Rede davon sein, daß der Staat die Erziehung übernimmt. Es werden auch noch die Totenklagen den Frauen überlassen, 387 e. Dabei kann es nicht bleiben, wenn die Geschlechter gleich erzogen werden. Es ist wohl richtig, daß die hier verordnete Bildung einigermaßen auch auf den niederen Stand, den Erwerbsstand, Anwendung finden muß; aber den dürfen wir nicht heranziehen, da Platon sein Leben durch das ganze Werk hindurch unberücksichtigt läßt.

nicht geeignet war, als Unterlage für einen Unterricht in Religion und Moral zu dienen; die Genesis besteht diese Kritik nicht besser; aber die Nahrung, die der kindlichen Phantasie geboten wird, hat ihren ungemeinen Wert; Poesie, wie sie schon in der Sage und im Mythos steckt, sträubt sich gegen die Anlegung eines ihrem Wesen fremden Maßes, und Aischylos hatte sogar als Erzieher des Volkes gedichtet. Platon empfand selbst die Wirkung der hohen Poesie auf das tiefste, aber gerade deshalb verwirft er sie, denn die Jugend soll vor jeder starken Erschütterung und Erregung gehütet werden (397 b). Es wird auch noch die Art behandelt, wie die jungen Bürger reden sollen, ihre λέξις; die Vorschriften sind so eng, daß eine besondere Abweisung der rhetorischen Künste gar nicht nötig wird. Auf sie kommt dies Werk nirgend zurück, und man vermißt es nicht. Platon hatte wohl im Sinne, noch einmal mit der Modekunst abzurechnen; aber in diesem Zusammenhange war es nicht nötig: was nach der moralischen Seite zu sagen war, stand im Gorgias. Dagegen war die Poesie damit wirklich nicht abgetan, daß sie für die Schule der Kinder nicht paßte: im Staate konnte sie deshalb immer noch bleiben; wenn nicht, so war eine Ergänzung und tiefere Begründung erforderlich, d. h. es war die allgemeine Behandlung des zehnten Buches vorgesehen, die sich erst nach den erkenntnistheoretischen Ausführungen des mittleren Teiles geben ließ.

Besonders bedeutsam ist, was 379 c über die Gottheit ausgesagt wird. Gott ist gut, kann also nicht Urheber des Schlechten sein; die Ursache des vielen Übels auf Erden ist also nicht Gott. Wer das so formuliert, hat im Sinne, daß das alles beherrschende ἀγαθόν seinem Wesen nach nicht αἴτιον τῶν κακῶν sein kann; aber davon zu reden ist noch unmöglich: daher tritt der persönliche Gott ein, von dem später nicht mehr geredet wird. Die Anschauung ist dieselbe, der Ausdruck verschieden, gemäß der Stufe der Erkenntnis, auf der wir stehen; darin liegt, daß wir höher steigen müssen, wollen wir doch die Gerechtigkeit in der Menschenseele finden und nehmen nur den Umweg über den gerechten Staat. Die Bücher 2—4 sind Vorbereitung auf 6—7. Woher das Böse kommt, wird allerdings nicht breiter besprochen, als daß der Mensch wenn er böse ist die Verantwortung selbst trägt.

Bei der Behandlung der Musik, 398 c, greift Glaukon wieder ein, denn er ist musikalisch gebildet, während Sokrates nichts davon versteht, so daß er sich auf die Lehre des Damon berufen muß. So lacht denn Glaukon auf, als Sokrates meint, das Urteil über die Musik könnte sich jeder schon von selbst denken; ihm ist das durchaus noch nicht klar. Aber er folgt willig und ergänzt die dem Lehrer fehlenden Fachkenntnisse, was den Dialog belebt und zugleich abkürzt. Die Musik mit Harmonie und Rhythmus führt dann bequem zu dem Allgemeinen, was die musische Erziehung bewirken soll, das Gefühl und die Neigung für das Gute und Schöne: auch dieses tritt nun von selbst hinzu. Was erzielt wird, lange erzielt wird, bevor die Begründung für alles verstanden werden kann, ist die Empfänglichkeit in allem und jedem, das uns entgegentritt, etwas von dem zu erkennen, besser zu fühlen, was wir lieben gelernt haben, σωφροσύνη, ἀνδρεία, ἐλευθεριότης, μεγαλοπρέπεια. „Nichts Schöneres, als wenn sich eine Seele, der diese Gesinnung zur Natur geworden ist, mit einem schönen Körper vereinigt, nichts Liebenswerteres," 402 d. Kommt das nicht sehr überraschend? In der Tat, es weist aus dem Gedankenkreise des Staates hinaus, in die Sphäre des Phaidros. Die Aufklärung folgt sogleich: Glaukon stimmt die Forderung an die leibliche Schönheit herab, gemäß dem Knaben, den er liebt. Hier steckt also eine persönliche Erinnerung an den Bruder, die Platon gern einflicht, mochte sie auch schon damals kaum einer vollkommen verstehen. Sie gereicht dem Glaukon zur Ehre und nicht minder, daß er den Verzicht auf die Befriedigung der sinnlichen Begierde als unbedingt erfordert anerkennt. Wir aber würdigen die Kunst, mit welcher ein Verbot eingeführt wird, das der Gesetzgeber irgendwo in seiner Erziehungslehre erlassen wollte. Daß er daneben das γνησίως παιδεραστεῖν nicht unerwähnt ließ (403 b), ist an dem Dichter des Phaidros begreiflich, aber es weist auch zu diesem hinüber. Läge der Phaidros schon vor, so würde er ganz anders reden.

Nun wird die Gymnastik, die während des ganzen Lebens nicht vernachlässigt werden darf, rascher abgetan, dabei auch die Nahrung. Sie bietet Anknüpfung zu etwas, das einfach als Exkurs anzusprechen ist, 404 e—410 b, über Ärzte und Richter, von denen wir an dieser Stelle wirklich nichts zu hören erwarten,

zumal die Rechtspflege in dem besten Staate von der Verwaltung schwerlich getrennt sein wird, wie sie denn 433 e in den Händen der ἄρχοντες liegt [1]). Da ist eben anzuerkennen, daß Platon sich erlaubt, bei Wege vorzubringen, was er auf dem Herzen hatte. Begreiflicherweise ist der Ton lebhaft; der Unterredner hilft darin weiter, daß er schließt, ein guter Arzt müßte viele kranke und gesunde Menschen unter den Händen gehabt haben, ein guter Richter mit den verschiedensten Menschen verkehrt, also Lebenserfahrung erworben haben. Sokrates formuliert das genauer, daß der Arzt zwar mit Kranken schon von Jugend auf verkehrt haben soll, ja womöglich selbst die Krankheiten durchgemacht haben, denn sie gehen nur den Leib an; heilen aber wird er durch seine Seele, die gesund und gut sein muß, was sie auch in einem kranken Leibe bleiben kann. Dagegen der Richter darf nicht mit den Verbrechern gelebt haben und so hinter ihre Schliche gekommen sein; erst lange Lebenserfahrung darf ihn das Schlechte als etwas Fremdes kennen gelehrt haben: Erkenntnis, nicht Erfahrung, ἐπιστήμη, nicht ἐμπειρία vom Bösen soll er besitzen.

Eine abschließende Betrachtung über die notwendige gegenseitige Ergänzung der musischen und gymnastischen Erziehung leitet sehr geschickt zu dem ἐπιστάτης über, der es versteht, ihre richtige Mischung zu verleihen (412 a). Denn nun kommen wir zu dem Wichtigsten, das doch noch ganz unberührt geblieben war, zu den eigentlichen Regenten des Staates. Wir hatten die Wächter ja bisher nur als Verteidiger erfaßt, von den Philosophen-Königen war noch nicht einmal in einer Andeutung die Rede, und doch konnte schon die Erziehung unmöglich ohne Leitung bleiben. Es wird aber ziemlich obenhin abgemacht. Die ἄρχοντες sollen nur die παντελεῖς (oder τέλειοι 428 d) φύλακες sein, die sich als solche im Leben bewähren, indem sie sich durch nichts aus dem Geleise werfen lassen, in das sie die Erziehung gebracht hat. Es sind also die alten und bewährten φύλακες, denen dieser Name allein ganz zukommt; die jüngeren sollen besser ἐπίκουροι oder auch στρατιῶται heißen. Ein qualitativer Unterschied zwischen den beiden Teilen des Herrenstandes ist nicht gemacht; die Aus-

[1]) Das scheint auch dem Unterredner selbstverständlich; auf eine Kritik der attischen Geschworenen mochte sich Platon nicht erst einlassen, hatte es bei den Lesern, für die er schrieb, auch gewiß nicht nötig.

wahl der Herrscher bleibt auch unbestimmt; es steht nur das ganz allgemeine ἐκλεκτέον 412 d, καταστατέον 414 a. Wer darf verkennen, daß damit nicht genug gesagt ist? Sokrates gesteht denn auch 502 d, daß er die Auswahl der Regenten mit Absicht fortgelassen hat; damit enthüllt uns Platon den Plan seines kunstvollen Baues.

Mit einer in der Tat durch nichts verhüllten Willkür springt nun Sokrates zu dem ψεῦδος über, der *pia fraus*, die er braucht; die Berechtigung solcher Täuschung hat er früher genauer dargelegt, 382 c [1]); von ihr ist ja auch in den Mythen Gebrauch gemacht, deren die Erziehung nicht entbehren kann. Hier ist es der Glaube der Autochthonie, auf den die sämtlichen Bürger des Staates das Gefühl ihrer brüderlichen Zusammengehörigkeit gründen sollen, also der athenische Glaube, von dem er im Menexenos Gebrauch gemacht hatte [2]), und die auf einen neuen eingeborenen Adel gebaute Anerkennung der ständischen Unterschiede, Gold oder Silber oder Erz und Eisen in der Seele [3]). Kaum verständlich ist, wie die Kinder in den Stand gelangen sollen, dem sie das Metall ihrer Seele zuweist, wenn sie in einem anderen geboren werden, 415 b: das ist erst möglich, wenn der Staat die Neugeborenen sofort in Beschlag nimmt und über ihre Aufzucht entscheidet, was erst in ganz anderem Zusammenhange vorgetragen wird, 460 c. Ebenso rasch wird die Gründung des Staates abgetan. Die Erdgeborenen machen sich auf, nehmen sich für ihre Ansiedelung einen passenden Platz; da werden sie wohnen, wie es sich für sie schickt. Wir erfahren, daß sie kein Eigentum haben werden, sozusagen kaserniert leben, Gold und

[1]) 387 c wird zugegeben, daß die Schreckbilder des Hades durch die Drohung mit Höllenstrafen für andere nützlich sein können, wenn sie auch den Wächtern ferngehalten werden sollen: er hatte sie im Gorgias selbst zu diesem Zwecke verwertet und tut es auch hier in seinem Mythos.

[2]) Die Erfindung heißt phönikisch, weil der Tyrier Kadmos aus den Drachenzähnen sich das Volk der Thebaner erzeugt haben sollte. Daß Platon es so meint, zeigt die Wiederholung Ges. 663 e. Es befremdet aber, daß er auf das Verständnis der leisen Andeutung rechnet, und nach der geläufigen Sage sind nur fünf Sparten, Ahnherren vornehmer Geschlechter, übrig geblieben. Da steckt wohl eine Beziehung, die uns entgeht.

[3]) Die Metalle und damit die ganze Erfindung stammen aus den Werken Hesiods, indem aber Gold nur in den Seelen der Herrscher ist, kündigt sich der Stand der Philosophen an.

Silber nicht besitzen dürfen. Sokrates setzt das in längerer Rede auseinander, Glaukon stimmt sofort zu. Schon daran sollte jeder sehen, daß dies alles provisorisch ist. Es fehlt aber auch nicht eine Ankündiguug davon, daß die doch am eingehendsten behandelte Erziehung durchaus noch nicht fertig ist. Glaukon nimmt das an, 416 b; aber Sokrates will es nicht versichern; ganz sicher ist nur, daß sie die rechte Erziehung erhalten müssen, welche das auch sei: dann werden wir das doch einmal erfahren, sind also die späteren Bücher in Aussicht gestellt.

Der kluge Adeimantos hat an dem geschilderten Leben der Wächter Anstoß genommen, denn ihm scheint, es fehle ihm die εὐδαιμονία, die der Gerechte besitzen soll. Er läßt sich aber von Sokrates beschwichtigen (421 a); der Einzelne hätte in dem gerechten Staate nur auf so viel persönliches Wohlbefinden Anspruch, wie die Rücksicht auf das Ganze gestattet. Darin liegt eine große Wahrheit; es kehrt auch wieder 519 e und wird dazu gesteigert, daß der Gerechte gar nicht sein individuelles Behagen beansprucht, sondern sich in den Dienst des Ganzen stellt. Es ist das Opfer, das der Philosoph dadurch bringt, daß er sich an der Staa'sverwaltung beteiligt. Aber die ganz zutreffende Antwort gibt Sokrates dem Adeimantos doch nicht; sie müßte lauten, daß die wahre εὐδαιμονία von Wohlleben und Muße gar nicht abhängt, sondern ihren Lohn in sich hat, oder gar, daß die Seele, auf deren Glück es ankommt, sich gerade durch den Verzicht auf jene irdischen Güter und Genüsse den höchsten Lohn verdient. Erst der Mythos des Schlusses kann die volle Antwort geben.

Sokrates kehrt zu seinem Thema zurück, behandelt die Größe der Bürgerschaft und kommt dabei zu dem Prinzip, das weiterhin leitend ist, der Staat müsse μάλιστα ἕν sein, aus dem sich gleich eine Beschränkung für die Zahl der Bürger ergibt. Das Wichtigste bleibt die Erziehung; von der Erzeugung des Nachwuchses will er jetzt nicht reden (Ankündigung für später), aber namentlich die richtige Musik, die ganze musische Bildung darf nicht geändert werden, sonst kommt alles ins Wanken[1]).

[1]) Damons Wort, daß die Änderung in den τρόποι μουσικῆς in notwendigem Zusammenhange mit politischen Umwälzungen stehe, 424 c, ist das Wichtigste, was wir über seine Schrift wissen, und läßt in dem Musiker auch den Politiker erkennen. Die Begründung läßt sich aus 424 d ergänzen, denn da redet Adeimantos, der solche Bemerkungen nicht aus

Auf die Einzelheiten des täglichen Lebens [1]) wird nicht eingegangen, ebensowenig auf die Dinge, welche das Strafrecht der gewöhnlichen Staaten mit immer neuen Gesetzen und Verordnungen zu treffen sucht. Das muß sich in der Praxis leicht finden. Dabei fällt ein scharfer Seitenblick auf Athen, 426 b. Das ist die Stadt, in der es verboten ist, an der eigentlichen Verfassung zu rütteln (Klage παρανόμων), und wo in den höchsten Ehren steht, wer den Bürgern zu Wunsche redet und handelt; da sind die sogenannten Staatsmänner, die das endlose und fruchtlose Spiel treiben, unter der gegebenen Voraussetzung, die Herrschaft des Demos nicht anzugreifen, an den Spezialgesetzen herumzudoktern. Adeimantos ist geneigt, sie hart zu beurteilen, wenn sie sich darauf hin einbilden, Staatsmänner zu sein, daß das Volk sie dafür hält. Sokrates aber entschuldigt sie höhnisch; man könnte von Leuten ihrer Bildung wirklich nicht mehr verlangen [2]). Das ist im kleinen auch ein solcher Exkurs, wie wir sie mehrfach aussondern. In den Zusammenhang gehört nur der Verzicht auf die Spezialgesetze, zu dem auch der gleiche Verzicht auf die Behandlung des heiligen Rechtes hinzutritt (427 c). Dies hat Platon auch in den Gesetzen ziemlich unberührt gelassen und mußte es hier, da er sonst einen Kultus hätte einführen müssen. Wenn er aber der Gesetzgebung im eigentlichen Sinne später einen so breiten Raum gewährt hat, während ihm hier dafür das Interesse noch gänzlich fehlt, so ist der Schluß geboten, daß ihn mittlerweile ganz neue Erfahrungen auf dieses fremde Gebiet geführt hatten; er sollte an der Verfassung der in Sizilien neu zu gründenden Städte mithelfen.

427 d erklärt Sokrates den Staat für gegründet; die Zuhörer möchten nun selbst zusehen, wo Gerechtigkeit und Glückseligkeit

---

Eigenem bringt. Die Erwähnungen bei Diogenes von Babylon lehren nichts (Philodem π. μουσ. 7 Kemke, von Gomperz um einen kleinen Fetzen vervollständigt, Fr. 13 von Bücheler falsch ergänzt), Philodem S. 104 selbst nur das Wichtige, daß die Form ein Areopagitikos war. Platon hat diesen Gedanken nie vergessen, Ges. 700 (in meinem Timotheos 77).

[1]) 425 b Schweigen und Aufstehen der Jungen vor den Alten ist aus Sparta genommen, die Tracht und Haltung kann auch auf das alte Athen gehen, das der δίκαιος λόγος in Aristophanes' Wolken schildert.

[2]) Unbegreiflich, daß selbst hier Isokrates gemeint sein soll, der wirklich kein praktischer Politiker war und auch keinen Antrag auf Gesetzesverbesserung eingebracht hat.

in ihm steckten. Das ist nur eine Redensart, um den Abschnitt zu markieren. Glaukon zwingt den Redner mit einem Worte, selbst den Nachweis zu führen. Er tut es so, daß vorausgesetzt wird, der Staat ist gut, also stecken in ihm die vier Kardinaltugenden; ziehen wir die drei von der ganzen Tugend ab, so ist der Rest die Gerechtigkeit. Es zeigt sich, daß die drei in den drei Ständen stecken; drei Stände sind es, weil jetzt die τέλειοι φύλακες[1]) als besonderer Stand gerechnet werden. In ihrem ungetrübten gegenseitigen Wohlverhalten steckt dann die Gerechtigkeit, nämlich die im Staate. Die Ausführungen sind wichtig, weil wir hören, wie der gereifte Platon über die Einzeltugenden denkt, mit denen sich seine Jugendschriften beschäftigt hatten; wir dürfen aber nicht vergessen, daß es sich hier immer um die Tugenden in der bestimmten Relation zum Staate handelt. Die Darstellung geht in leichtem Flusse; die Unterredner stimmen einfach zu. Nur als sich zeigen soll, was die lange gesuchte Gerechtigkeit ist, die allgemeine Harmonie, die auf dem τὸ αὑτοῦ πράττειν aller Einzelnen beruht, wird das Interesse erst durch lebhafte Rede gespannt, dann aber leicht befriedigt (432). Schwierig wird erst der Nachweis, daß die Gerechtigkeit in dem einzelnen Menschen der im Staate entspricht, denn dazu muß eine ganz neue Entdeckung vorgetragen werden, die Lehre von den drei Seelenteilen, μέρη oder εἴδη ψυχῆς. Gleich zu Anfang läßt Platon den Sokrates erklären, daß die Begründung nicht vollständig sein wird (435 d); aber er scheut den weiten Umweg, den er sonst machen müßte. Später, 504 b, als er für eine andere Sache den weitesten Umweg nicht scheut, verweist er auf diese Stelle, was sehr viele Schwierigkeiten gemacht hat. Behandelt muß das Verhältnis der beiden Stellen werden, aber ich darf das wieder auf eine gesonderte Besprechung abschieben, weil es für den Gang des Gespräches nichts weiter abwirft.

[1]) Sie heißen jetzt auch bloß φύλακες, 434 c, indem die Krieger ἐπίκουροι werden. Sie gehen ja aus demselben Stande hervor, und die φυλακή wird immer mehr zu der νομοφυλακία. In Wahrheit hat ja Platon immer in den Regenten die Philosophen im Auge, darf aber den Namen noch nicht verwenden, und an der Terminologie liegt ihm überhaupt nichts. Wer ihn richtig liest, muß das Ziel, dem er zustrebt, im Auge haben, wie es der Schriftsteller hatte. Dir Irrtümer seiner Chorizonten sind zumeist daraus entstanden, daß ihnen das συνιδεῖν fehlte, und sie wider Platon an den Wörtern klebten und klaubten.

Der Abschnitt über die Seelenteile ist nicht nur für Platons Psychologie wichtig, sondern auch für die Logik. Er formuliert den Satz vom Widerspruche 436 b und bringt in dem sich auf einem Punkte drehenden Kreisel zur Anschauung, wie es möglich ist, daß sich einem und demselben Dinge zwei widersprechende Prädikate geben lassen. Wir erhalten den Eindruck, daß er schon vieles von dem wußte oder, besser, ahnte, was zehn Jahre später ausgereift im Sophistes vorgetragen wird. Daß Ruhe und Bewegtheit sich von demselben Körper aussagen läßt, ist auch für die Anschauung von den Himmelskörpern wichtig. Aber hier bleibt es bei Andeutungen, wieder ist nur der Schein eines Dialoges vorhanden, in Wahrheit doziert Sokrates und geht nur Schritt für Schritt vor. 445 a kann er, alles abschließend, die Frage stellen, die zu allem den Anstoß gegeben hatte, ob es nützlich ist, gerecht zu sein. Glaukon führt von selbst aus, daß das keine Frage mehr ist, und wir scheinen in der Tat am Ziele, da dies Urteil aus dem Munde kommt, der den Sokrates im zweiten Buche auf den Plan rief. Seltsamerweise ist nun Sokrates doch nicht zufrieden, sondern will weiter, will dem richtigen Staate seine Ausartungen gegenüberstellen; vier sind es, wie er sagt. Damit fängt er schon an. Da gibt es unter den Zuhörern Unruhe, Adeimantos nimmt das Wort, alle anderen stimmen zu, Glaukon drängt am lebhaftesten, läßt sich auch nicht durch Ausflüchte beirren, daß es zu lang würde, oder daß Sokrates sich lächerlich machen oder auch irren würde. Er muß nachholen, was er vorher, 423 e, ganz obenhin berührt hat, die Weibergemeinschaft der Wächter.

Wozu dient der sofort abgebrochene Anfang einer Behandlung der ausgearteten Staatsformen? Wozu dient das Rudiment eines allgemeinen Gespräches, an dem wie im ersten Buche auch Thrasymachos teilnimmt, aber ein ganz zahm gewordener Thrasymachos? Dies Gespräch hat offenbar nur den Zweck, die Teile abzugliedern. Das erstere aber verbindet sie, denn die Fortsetzung steht am Anfang des achten Buches. Die Darstellung läßt freilich die Fülle und die Frische vermissen, an die wir gewöhnt sind, und das gilt von dem ganzen folgenden Abschnitt bis 466 d oder wenigstens 461 e in besonders hohem Grade. Sokrates behandelt die Weibergemeinschaft des Herrenstandes zwar mit einer gewissen Schüchternheit, er sieht den Spott voraus, den die abenteuer-

lichen Gedanken hervorrufen werden, aber sein Unterredner folgt ihm gehorsam und ernsthaft; alle anderen schweigen artig. Das ist unnatürlich und läßt den ganzen Abschnitt von seiner Umgebung stark abstechen. Unvermögen kann das nicht wohl sein. Schwerlich genügt auch die Erklärung, daß Platon gefürchtet hätte, selbst den Spott zu entfesseln, wenn er Glaukon die naheliegenden Einwände erheben ließe. Es wird wohl so sein, daß ihm selbst nicht wohl zumute war, als er einen Boden betrat, auf dem er sich nicht zu Hause fühlte, und die Konsequenzen zog, die ein rein abstraktes Denken ohne jeden Blick auf das wirkliche Leben erzwang. Ihnen entspricht die leblose Darstellung, die von dem übrigen Werke ebenso absticht wie die dem Leben fremden, lebensunfähigen Gedanken.

An den, wie es scheint, unausrottbaren Unsinn schäme ich mich fast ein Wort verschwenden zu müssen, daß Platon von den Ekklesiazusen des Aristophanes abhänge. Wie würde sich der Komiker freuen, aber wie würde er auch darüber spotten, daß seine lustigen Zoten solchen Erfolg gehabt haben sollen. Auf der Höhe seiner Kunst hatte er das unsterbliche Motiv gefunden oder aufgegriffen, daß die Weiber alles bei ihren Männern erreichen, wenn sie sich versagen, und er hatte sie durch dies Mittel den fürchterlichen Krieg beendigen lassen; es steckte bitterer Ernst, aufrichtiger Patriotismus hinter seinen Scherzen. In der Debatte über den Staatsstreich der Frauen war auch manches Wort darüber gefallen, in wie vielem die Frau das Haus verständiger in Ordnung hält als die Athener ihr Reich. Nun war Aristophanes alt geworden; des Handwerks war er sicher, lustige Einfälle hatte er noch, aber einen, der eine ganze Komödie trüge, nicht mehr. Es war wieder einmal sehr trübes Wetter in der Politik Athens, aber er wußte jetzt nur noch mit Späßen darüber hinwegzutäuschen. So griff er das Motiv auf, daß die Weiber ans Staatsruder kommen, benutzt es aber nur zu einigen gelungenen zotigen Szenen. Die Gütergemeinschaft oder besser die Aufhebung des privaten Eigentumes und der privaten Wirtschaft hat eigentlich mit dem Weiberregimente gar nichts zu tun. Sie liefert ein Festmahl, wie es in der Komödie beliebt war, übrigens hier gar nicht recht zur Geltung kommt, und eine gute Szene, die zeigt, wie das Prinzip am Eigennutze des Einzelnen scheitert. Auch das verläuft im Sande; man schließt.

es war auch ein verbrauchtes Motiv. Mit der Weibergemeinschaft wird's nicht anders stehen. Wilde Völker, die keine Ehe kannten, waren den Hellenen nichts Fremdes; wenn etwas, ist die Ehe νόμωι, nicht φύσει, also würden wir ihre Bekämpfung den Sophisten zutrauen, auch wenn wir nicht im Protesilaos des Euripides 653 lasen κοινὸν γὰρ εἶναι χρῆν γυναικεῖον γένος, was schon ein antiker Schriftsteller περὶ κλοπῶν mit Platon verglichen hat. Daß in den wenigen Versen der Ekklesiazusen, die über die Weibergemeinschaft theoretisieren, 583—710, die paar unvermeidlichen Konsequenzen gezogen werden, an denen auch Platon nicht vorbeigehen kann — was beweist das? Die Chronologie gestattet nur, daß der Philosoph bei dem Komiker gelernt hätte; das wird hoffentlich niemand zu behaupten wagen.

Platon ist durch die Konsequenz seines Denkens zu Forderungen gezwungen worden, die ihm selbst sehr unwillkommen sind. Da in der Frau eine unsterbliche Seele steckt, ist sie für die Tugenden aufnahmefähig; wenn sie das ist, weist ihr die Tugend in der menschlichen Gesellschaft ihren Platz: soweit sie für Philosophie empfänglich ist, muß sie herrschen. Aber die Frau ist das Objekt der stärksten Begierde des Mannes, und der Mann begehrt sie als sein Eigentum, leidenschaftlicher als irgend etwas anderes. Also muß der Staat Platons, der das Eigentum für den Herrenstand beseitigen will, die Ehe vor allen Dingen beseitigen. Auch das eine logisch unabweisbare Forderung. So sucht denn Platon sich mit beiden abzufinden; er verrät selbst, daß er es nur sehr unvollkommen kann. Da hatte es Aristophanes besser. Der redete von dem, was er kannte, und die Zuschauer brachten auch die Kenntnis mit. Vom Geschlechte und dem Geschlechtlichen redet er, damit weiß er zu spielen. Er kennt auch die Hausfrau, die in ihrem Reiche wirklich herrscht, von der Platon nichts ahnt. Sie haben wirklich nichts miteinander gemein.

Gegen Ende des Abschnittes über die Weiber 462 wird mit Genugtuung konstatiert, daß die Forderung nun erfüllt sei, den Staat zu einem ἕν, einem in sich abgeschlossenen einheitlichen Organismus zu machen, und nun ist es nicht Sokrates, sondern der überzeugte Unterredner, der zu Ehren der neuen Stadt rühmen muß, erst in ihr würden nicht Herrscher oder Beamte und Beherrschte, ἄρχοντες und δῆμος sein, sondern nur Bürger.

Der unterste Stand wird die oberen σωτῆρες und ἐπίκουροι nennen, bei ihnen dafür μισθοδόται καὶ τροφῆς heißen, und die φύλακες werden sich als Brüder und Schwestern betrachten, 463. Sokrates läßt sich noch bestätigen, daß in einem solchen Staate eitel Friede, Freundschaft und Eintracht herrschen muß, und wenn es auch zu Recht besteht, daß die Wächter sich mit dem äußeren Glücke begnügen müssen, das ihnen das Gemeinwohl gestattet (464 c, vgl. 419 d), so ist das doch ein volles Glück, πλέον ἥμισυ παντός, 466 c.

Das ist wieder ein Schluß. Es könnte auf das zurückgegriffen werden, was am Ende des vierten Buches begonnen war, aber erst im achten fortgesetzt wird. Überraschend und willkürlich wird statt dessen die Frage aufgeworfen, ob diese das Glück ihrer Bürger sicherstellende Staatsordnung durchführbar sei (466 d), und dann gerät Sokrates gleich wieder auf Abwege, so daß ihn Glaukon mit ungewöhnlich langer Rede zu dem angeschlagenen Thema zurückrufen muß (471 c). Was dazwischen steht, sind Gedanken, die Platon gern vorbringen wollte und daher auf diese gewaltsame Weise eingeschmuggelt hat, wofür wir ihm doch dankbar sein werden. Zwar der erste ist nur ein wunderlicher Einfall, der ihm aber wertvoll war, denn er besteht auf ihm, 471 c. Die Kinder sollen mit in das Feld rücken, damit sie sich an den Anblick des Krieges gewöhnen, aber zu ihrer Sicherheit sollen sie beritten sein. Glaukon macht lebhafte Einwendungen, also Platon fühlt die Bedenklichkeit. Dann redet er von Bestrafung der Feigen und Belohnung der Tapferen, anmutig und herzlich, und wendet sich zuletzt gegen das unmenschliche geltende Kriegsrecht: ein Hellene dürfe nicht zum Sklaven gemacht werden, die Verwüstung des Landes, Zerstörung der Häuser und Fällen der Fruchtbäume müsse wenigstens in Kriegen zwischen Hellenen abgeschafft werden, die überhaupt als Bürgerkriege verurteilt werden[1]). Das sind ganz praktisch auf die Zeitgenossen berechnete Mahnungen, die sich neben den Utopien seltsam ausnehmen. Aber hier spricht das Herz mit, klingt auch alles gleich lebendiger. Aber Abschweifung ist alles.

[1]) Die Kritik, daß die Hellenen sich (nur) gegen die Ausländer so verhalten dürften wie jetzt gegeneinander (471 b), trifft natürlich auch auf die Zeit zu, in der Platon schreibt, aber es steckt keine bestimmte Anspielung darin, denn das κείρειν γῆν hatte immer gegolten; Attika hatte es gerade in der Zeit des Sokrates erfahren.

Glaukon hat recht, wenn er dem ein Ende macht, weil Sokrates solche Einzelheiten bis ins Unendliche häufen könnte.

Also zurück zu der Frage nach der Möglichkeit des besten Staates. Da äußert sich Sokrates merkwürdig zurückhaltend. Er hat den Staat entworfen, um die Gerechtigkeit zu finden; das war so gut sein Recht, wie der Maler einen schönen Menschen malen darf, ohne daß man fordert, daß ein solcher in der Natur existiere [1]). Es ist nun einmal so, wenn's viele auch verkennen, daß die Wirklichkeit hinter der Wahrheit zurückbleibt, welche der Gedanke erfassen kann. Also dürfen wir zufrieden sein, wenn der beste Staat nur einigermaßen realisiert wird. Mit solchen retardierenden und abschwächenden Wendungen werden wir auf das eine gespannt, das nötig sein soll, unbedingt nötig, um auch nur so viel zu erreichen. Und dann fällt das entscheidende Wort, die Philosophen müssen Könige werden oder die Könige Philosophen (473 d).

Damit verschiebt sich der Boden, auf dem sich das Gespräch bewegt hatte; wir verlassen die luftigen Höhen des Gedankenspieles und kommen auf die Erde; wir werden zwar auch den Philosophen begrifflich konstruieren, aber wir fragen nicht nur, ob es ihn geben kann, sondern ob es ihn gibt, oder vielmehr wir rechnen damit, daß er vorhanden ist und fordert, was ihm zukommt. Denn es soll nicht der Staat gemacht werden, damit er herrsche, sondern er soll herrschen, damit er den Staat begründe oder regiere. Es muß ihn also schon in der Welt, wie sie jetzt ist, geben oder doch geben können. Daneben steht die Möglichkeit, daß ein Herrscher oder sein Sohn Philosoph wird; aber was verschlagen die wenigen Zeilen, in denen sie erwähnt wird (473 d, 499 b, 502 a), gegenüber den Seiten, die über die Philosophen handeln. Die Antithese war durch den Gedanken erzwungen, einerlei, ob Platon bestimmte Personen im Auge hatte oder haben konnte. In seinen Worten ist doch nichts davon zu fassen. Er muß ja neben die βασιλῆς die δυνάσται

[1]) Es ist eins der wenigen Worte zur Theorie der bildenden Künste, wenn man es überhaupt so hoch werten darf, denn davon, wie der Maler schafft, wo für ihn das παράδειγμα ist, hören wir nichts, mögen aus Kratyl. 389 b an das εἶδος ἀνθρώπου denken; aber auch die Vereinigung des Einzelschönen vieler Modelle, wie in der Geschichte von Zeuxis, wäre mit dieser Aussage vereinbar.

setzen, da es hellenische Könige außer in Sparta eigentlich nicht gibt, wohl aber Tyrannen, die er mit einem höflichen Namen bezeichnet. Daß neben diesen ihre υἱεῖς oder ἔκγονοι genannt werden, ist auch so natürlich, daß man sich nur, wenn es fehlte, verwundern würde. Dion ist in keiner Form bezeichnet; auf die Söhne des Dionysios, die noch alle unerwachsen waren, konnte Platon nur ebenso gut oder schlechter rechnen wie auf die Tyrannen z. B. in Thessalien. Ereignisse, die später eingetreten sind, aber von niemandem vorausgesehen werden konnten, hineinzutragen, ist eine arge Verirrung. Nicht der Tyrann oder Tyrannensohn ist vorhanden, sondern der Philosoph. Platon ist vorhanden, und diese nächstliegende Beziehung erklärt alles. Selbst als Dion 367 in die Lage kam, die Durchführung von Platons Gedanken zu planen, hat er diesen berufen, weil er allein das Wissen besaß, dem nur die Macht fehlte. Wer könnte denn auch in diesem ganzen Abschnitte die innere Erregung überhören? Sie hat auch die Folge gehabt, daß alles im Stile, in der Dialogführung mit ihrem vielfarbigen Ausdruck so frisch und lebendig ist wie nur etwas aus der Zeit seiner höchsten Meisterschaft. Daher scheue ich hier die μακροτέρα ὁδός einer eingehenden Interpretation nicht.

Glaukon ist selbst von der These des Sokrates sichtlich überrascht und hält ihm entgegen, welchen Sturm des Unwillens sie bei der Menge erregen muß; aber er selbst ist gern bereit, ihm zu antworten, so gut er kann, aber auch ihn anzufeuern, wie es die Freunde etwa durch ihre Zurufe bei einem Läufer tun. Dazu hat er gleich Veranlassung, denn Sokrates geht zögernd an die Definition des Philosophen, die das nächste ist, wenn man entscheiden soll, ob er zum Regenten taugt [1]). Von der φιλία σοφίας geht er aus, die eine wahre Verliebtheit sein muß, so daß jede Weisheit dem Philosophen begehrenswert ist. Er bringt das unter Scherzen über die Verliebtheit Glaukons vor; da hat der Bruder, wie bei den musikalischen Neigungen, den Bruder charakterisieren wollen. Glaukon wendet ein, daß dadurch der Philosoph in die Gefahr gerät, mit den Neugierigen verwechselt zu werden, die von den Dingen, für die sie sich

[1]) 474 c, man verkenne das Drängen nicht in Glaukons kurzen Reden ὥρα ἂν εἴη ὁρίζεσθαι und ἄγε.

interessieren, nie genug bekommen können, während Sokrates nur wollte, daß dem Forscher nichts, das zu seinem Werke gehört, zu gering oder zu mühselig ist. Dann aber lernen wir das Objekt der Wissenschaft, die Wahrheit, kennen; daß sie nicht in den Dingen der Erscheinungswelt, sondern in den ewigen Formen zu suchen ist, braucht Glaukon nicht erst zu lernen. Das erspart hier eine Belehrung über die Ideen, führt aber nur zu einer von diesem Standpunkt aus genügenden Unterscheidung zwischen δόξα und ἐπιστήμη, und dabei wird der δόξα eine Mittelstellung zwischen Sein und Nichtsein zugewiesen, eine Mischung von ὄν und μὴ ὄν, die in Platons Schriften hier zuerst begegnet. Daß die Behandlung provisorisch ist, wird zugestanden; 484 a: es waren dem Platon also wichtige Gedanken schon vertraut, die er erst im Sophistes vorträgt; in der Schule hat er sie bereits behandelt [1]). Glaukon erscheint wirklich wie einer seiner νεανίσκοι; nur daß er durch Scherze die Unterhaltung vor lehrhafter Dürre bewahrt (479 c). Die Laien, die nichts von den Ideen wissen und begreifen, werden mit milder Herablassung abgewiesen (476 d, 479 a, 479 d τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι usw. gehört dazu): schon darum kann von Polemik gegen andere Philosophen nicht die Rede sein; Widerlegung solcher Mißverständnisse scheint mir entbehrlich.

Die Unterscheidung von Wissen und Meinen ist darum nötig, weil der Philosoph hier bis zur tiefsten metaphysischen Erkenntnis durchgedrungen sein soll. So ist denn von der ἀληθὴς δόξα nicht die Rede, die doch nach dem Menon 98 a ausreicht, wenn sie durch Wissenschaft gebunden ist, die μετὰ βεβαιώσεως, was dasselbe sagt, nach dem Politikos 309 c genügt, den Politiker zum θεῖος zu machen. Groß wird für Platon der Unterschied nicht sein; aber es ist doch einer, und er steigert hier notwendig das Können der Philosophen, weil es jeden Anspruch auf die Herrschaft begründen soll. Wo er von dem Politiker ausgeht, der Philosoph werden muß, schiebt sich das etwas anders. Die Anforderungen an die Begabung und die sittlichen Eigenschaften, die hier an den Philosophen gestellt werden, gehen entsprechend hoch: ganz deutlich ist die Steigerung von den Anforderungen an die φύλακες im zweiten und dritten

[1]) τὰ μεταξύ kommen schon mehrfach im Symposion vor.

Buche. Darin liegt eben der Fortschritt, daß wir damals erst in den Unterbau geführt wurden, aus dem wir nun bis zu den Zinnen des Gebäudes aufsteigen. Sokrates verlangt allerdings, daß ihm der Zuhörer so gutwillig folgt wie die Aristonsöhne.

Ganz ergeben sie sich hier aber durchaus nicht der Führung. Dem Glaukon ist es keineswegs sicher, daß die Philosophen außer der theoretischen Einsicht auch die Erfahrung mitbringen sollen, und er verlangt dafür den Nachweis (484 d). Man kann nicht sagen, daß sein Verlangen durch die Aufzählung der vielen Tugenden des Philosophen erfüllt würde (487 a), und er sagt auch nur, daß selbst Momos hieran nichts auszusetzen haben könnte [1]). Die Aufforderung, nun diesem Philosophen den Staat zu übergeben, beantwortet er nicht, denn nun springt Adeimantos mit einem gefährlichen Einwande ein [2]). Er teilt die allgemeine Meinung, daß es den Menschen für das Leben unbrauchbar macht, wenn er sich dauernd der Philosophie widmet, denn entweder gerät er ganz aus dem Geleise, um nicht zu sagen, er wird ein Verbrecher, oder er wird ein ganz weltfremder Gelehrter. Zu unserer höchsten Überraschung erklärt Sokrates die Kritik für berechtigt und beantwortet sie zunächst mit dem berühmten Gleichnis der meuternden Matrosen, die den Steuermann von seinem Platze verstoßen. Es beweist, daß die Philosophen von der unverständigen Menge verkannt und daher nicht im Staate

[1]) οὐδ' ἂν ὁ Μῶμος μέμψαιτο wird eher ein Zitat sein als ein Sprichwort, das Kallimachos Fr. 70 überbietet mit „αὐτὸς ὁ Μῶμος lobt". Momos ist als Person wohl schon früher durch die Dramentitel gesichert; daß er in den Kyprien vorkam, ist kaum zu glauben, es müßte denn ein ganz spätes Proömium gewesen sein. Aber in den äsopischen Fabeln mag er von Alters seine Rolle gespielt haben. Das Wort ist ionisch, nicht attisch.

[2]) Voraus schickt er die gewöhnliche Beschwerde, daß Sokrates seinen Unterredner zu einem Zugeständnis zu zwingen weiß, das doch wider seine Überzeugung geht (487 b). Davon redet Adeimantos εἰς τὸ παρὸν ἀποβλέψας, weil er selbst die Frage des Sokrates, ob der Staat nicht den Philosophen anvertraut werden sollte, mit ja beantworten müßte, aus logischem Zwange, aber wider seine Überzeugung. Wenn er vorher sagt τοιόνδε τι πάσχουσιν οἱ ἀκούοντες ἑκάστοτε ἃ νῦν λέγεις, müßte er mit demselben Satze oft einen solchen Zwang geübt haben. Wozu die bekannte Folge des sokratischen Fragens auf die Wirkung dieses Satzes einschränken? Und ist es nicht schlechthin undenkbar, daß Sokrates diese verblüffende Behauptung oft aufgestellt hat? Glaukon hat sie doch noch nie gehört, 473 c. Offenbar ist ἃ νῦν λέγεις in ἃ ἂν λέγῃς zu bessern.

verwendet werden, weil sie zwar die Steuermannskunst für ihn gelernt haben, aber nicht die Kunst, ihre Berufung an diesen Platz durchzusetzen, das heißt die Schmeichelkünste der Rhetorik. Er beweist ferner, dies sehr eingehend und mit starker innerer Erregung, daß die Begabung für die Philosophie und damit die wahre Staatskunst, an sich schon selten, in der Demokratie nicht nur nicht zur Entfaltung kommen kann, sondern daß durch die verderbliche Erziehung, die nur auf die hier freilich notwendige Volksschmeichelei zugeschnitten ist, selbst die hohen Gaben des geborenen Philosophen nur bewirken, daß ein solcher Mann jene verderbliche Macht gewinnt, deren Mißbrauch zum Schaden des Ganzen dann die Philosophie in den bösen Ruf bringt, über den Adeimantos geklagt hat. Zu dessen Überraschung und zu der unseren wird dabei ausgeführt, daß die Sophisten es nicht verschulden, wenn solch ein hochbegabter Mann auf Abwege gerät, wie ihn andererseits kein Warner retten kann. Der Sophist kann freilich nichts lehren als die Kunst, dem Volke nach dem Munde zu reden; aber darum liegt doch die Hauptschuld eben an der Herrschaft der Masse, die nun einmal zur Philosophie unfähig ist. Andererseits fallen Worte bitterster Verachtung gegen die, welche sich an die Stelle der Philosophie drängen, deren Name doch immer einen so guten Klang hat, daß sie ihn gern in Anspruch nehmen (495 c); es sind dieselben, von denen es später heißt, daß sie untereinander in Zank und neidischer Feindschaft leben und alles nur persönlich zu nehmen wissen, statt wie der Philosoph die armseligen Menschlichkeiten zu verachten (500 b). Gekennzeichnet sind damit alle, die neben Platon sich als Philosophen aufspielen; daher fühlte sich Isokrates getroffen. Die Stelle ist oben S. 121 erläutert. So schließt denn diese Selbstverteidigung der Philosophie mit der wehmütigen Klage, daß wahre Philosophen nicht nur selten sein müssen, sondern gezwungen werden, abseits zu stehen und auf die segensreiche Tätigkeit für den Staat zu verzichten. λάθε βιώσας ist ihnen geboten; aber Platon empfindet als einen Fluch, was für Epikur das erstrebenswerte Lebensziel war.

Bis hierher ist Adeimantos willig gefolgt. Als Sokrates sich aber darüber beschwert, daß der Philosoph nicht nur, sondern auch die Philosophie nicht zur vollen Entfaltung kommt, weil der Zustand des Staates sie nicht fördert, sondern hemmt, stellt

er die Frage, ob der Staat, den Sokrates entworfen hat, der rechte für die Philosophen sei (497 c). Darin zeigt sich und wird von Sokrates hervorgehoben, daß die bisherige Behandlung ihnen noch keine feste Stellung gegeben hat. Wir sollen merken, daß diese Hauptsache absichtlich zurückgehalten war, in Wahrheit, weil sie mit dem Lehrgang und der Metaphysik unlöslich verbunden ist, die jene den Grund legende Skizze in den Büchern 2—4 ganz unübersichtlich und unklar gemacht haben würden, wenn sie dort überhaupt schon verständlich gewesen wären. Daher sind wir durch die plötzlich aufgestellte Behauptung, die Philosophen sollen herrschen, in ein anderes Fahrwasser gedrängt, aus dem wir uns zurückfinden müssen. Nun bereitet Sokrates sich dadurch den Weg, daß er davon ausgeht, der Staat muß selbst für die Philosophie sorgen. Was in der Jugend davon gelernt wird, ist nur eine Vorbereitung, die den Geist ebenso bildet wie die Gymnastik den Körper. Dem muß eine gesteigerte geistige Gymnastik (also Dialektik) im reifen Alter folgen, und die Krönung wird die Hingabe der Greise an die tiefste Erfassung der Wissenschaft bilden, der sie ihre Muße widmen sollen: dann werden sie die rechten σωτῆρες τῆς πολιτείας sein, wie sie es sein sollen (463 b), denn sie werden ihren Bestand durch die Erhaltung desselben rechten Geistes sichern, 497 b, 498 b. Damit ist das Programm aufgestellt, das von 502 d bis zum Ende des siebenten Buches durchgeführt wird.

Dazwischen steht der seltsamste, persönlichste Abschnitt des ganzen Werkes; er hat überhaupt, wenn wir von dem siebenten Briefe absehen, keine Parallele. Adeimantos liefert die Anknüpfung, indem er den Widerspruch der Menge gegen diese Pflege der Philosophie in Aussicht stellt und dabei noch einmal auf Thrasymachos als den Philosophenfeind hinweist. Der aber ist schon ganz zahm gemacht, erwidert Sokrates, und dann nimmt er gar auch die Menge in Schutz. Sie wissen es noch nicht besser, können es noch nicht wissen, da sie ja nie einen echten Philosophen als Staatsleiter kennen gelernt haben. Eben darum hat er diese überraschende Forderung gestellt. Kommt einmal ein Philosophenregiment, so werden sie sich überzeugen, wes Geistes Kind diese sind, und werden ihre Vorurteile fahren lassen. Die Philosophen aber werden zwar zuerst mit dem Bestehenden tabula rasa machen müssen (501 a), aber dann nicht nur

an das himmlische Vorbild also die vorher gezeichnete Verfassung. denken, sondern auch auf die Menschennatur Rücksicht nehmen. Und so werden die anderen sich von der Berechtigung der Philosophenherrschaft überzeugen. So ist dieser Weg der Rettung nicht unmöglich, und auch der andere ist es nicht ganz, daß ein Königs- oder Tyrannensohn eine philosophische Natur in sich hat und ausbildet.

Also die Hoffnung wagt sich hier hervor, daß die wahre Verfassung trotz allem, was eben über das Los der Philosophen ausgeführt war, in die Erscheinung treten kann. Der zweite Weg wird wesentlich der Vollständigkeit halber eröffnet; Platon hat da geringes Zutrauen; möglich, daß er an Syrakus dachte, dann aber nur von fern, an Dion nicht als Herrscher, sondern etwa als Leiter eines der Söhne des Dionysios von seiner Schwester, die noch Kinder waren. Viel dringender ist ihm der Gedanke an die Heimat, und wie könnte man verkennen, daß er durch seine Person und durch dies sein Werk auf sie Eindruck machen will. Daß der Philosoph sich damit begnügen wird, die theoretischen Forderungen den menschlichen Verhältnissen anzupassen, ist kein geringes Zugeständnis; es mag auch als Ersatz für die Erfahrung gelten, die ihm fehlt und fehlen muß, woran Glaukon 485 a durch die Einschränkung seiner Zustimmung erinnert hatte. Ganz wohl aber war dem Platon doch bei dieser Äußerung des Zutrauens zu dem guten Willen der Menge nicht. Darum läßt er den Adeimantos hier seine Zustimmung nur bedingt aussprechen. „Vielleicht" sagt er 499 d. 500 e schränkt er das ja durch ἐάνπερ αἴσθωνται ein, als er bestätigen soll, daß die Menge ihren Groll fahren lassen wird, wenn sie merkt, daß der Philosoph die δημοτικὴ ἀρετή besitzt. 501 c schränkt εἰ σωφρονοῦσιν eine ähnliche Erwartung ein, und 501 e heißt es wieder nur „vielleicht". So wichtig ist in diesem Falle die Abtönung der bestätigenden Antworten, über die man so oft ruhig hinweglesen darf. Platon war mit dem Verstande auf der Seite des Adeimantos; aber er ließ seinen Wunsch durch Sokrates sprechen.

502 d schließt Sokrates die Episode mit ausdrücklichen Worten und stellt als Thema die Lehrgegenstände und Tätigkeiten, mit denen sich die Philosophen zu beschäftigen haben, um ihre Regentenaufgabe erfüllen zu können. Auch das spricht

er aus, daß damit eine Unterlassungssünde der früheren Behandlung gut gemacht wird, denn 412—14 war die Bestellung der Herrscher in der Tat nur obenhin besprochen. Auf eine mühsame Untersuchung werden wir vorbereitet [1]), und Sokrates überrascht seine Hörer und uns mit der verblüffenden Forderung, ihr Lernen sollte der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ gelten. Nun soll er sagen, was das ist, aber er sträubt sich, er weiß es nicht, und seine δόξα mag er nicht geben. Da springt der lebhaftere Glaukon ein (506 d); unter scherzhaften Wendungen birgt sich das Zögern und spannt unsere Erwartung. Endlich kommt Sokrates mit der Sprache heraus (508 e), zur größten Verwunderung des Glaukon, die sich bis zu dem halb entsetzten Ausruf steigert Ἀπολλον. δαιμονίας ὑπερβολῆς, denn mit einem solchen Rufe meint man den ἀποτρόπαιος. Lächerlich scheint der Ruf, den wir aus der Komödie kennen (z. B. Vögel 61), weil ein wohlerzogener Mann sich so nur äußern wird, wenn er die Selbstbeherrschung verliert. Sokrates entschuldigt sich; er kommt ja nur gezwungen mit seiner Meinung heraus, für die er keinen Beweis liefern kann. Was er sagt, ist so schwer, daß Glaukon einmal um nähere Ausführung bittet (510 c), ein andermal rekapituliert (511 c), um sich zu vergewissern, daß er richtig verstanden hat. Dann aber muß Sokrates zu dem Gleichnis von den Höhlenmenschen greifen, das er unter Zustimmung Glaukons vorträgt und auslegt: es versinnlicht in unübertrefflicher Weise den Übergang in das Reich der νοητά; da muß unsere Vernunft heimisch werden, weil sie es kann, weil unsere Seele ihre Anschauung mitbringt; aber wir bedürfen einer Erziehung, die uns mit einem Ruck von dem Sinnlichen zu dem Ewigen umwendet. Und am Ende entscheidend ist erst noch ein anderes, das nur unserer intuitiven Erkenntnis erreichbar ist.

So lassen die künstlerischen Mittel der Darstellung keinen Zweifel, daß hier ein Höchstes ausgesprochen ist, das über Platons Lippen noch nie gekommen war, das die streng wissenschaftliche Dialektik niemals fassen kann, und an dem doch selbst die Möglichkeit dieser Erkenntnis hängt. Es kann also nur als δόξα ausgesprochen werden, obgleich damit eigentlich die Wissenschaft preisgegeben ist. Daher zögert in Wahrheit

[1]) Über diese Partie vgl. den Exkurs μακροτέρα ὁδός.

nicht der Nichtwisser Sokrates; der hat hier längst die Rolle des wissenden Lehrers übernommen, sondern Platon zögert, seinen Glauben zu bekennen, weil er weiß, daß er die Grenzen der Wissenschaft überschreitet.

Im folgenden ruft Glaukon nur einmal die Zurückweisung eines Bedenkens hervor (519 e). Das dient dazu, die Verpflichtung der Philosophen zur Beteiligung am Staatsdienste einzuschärfen. Gerade weil sie damit ein Opfer bringen, da sie ungern von der reinen Wissenschaft auf eine Weile scheiden, sind sie die richtigen ἄρχοντες, denn nur das ist der rechte Staat, wo das Amt nicht um eines Lohnes willen gesucht, sondern aus Hingabe an die Gesellschaft für das Wohl des Ganzen, also in Übung der wahren δικαιοσύνη, übernommen wird. Das weist uns weit zurück, bis ins erste Buch, 345 e.

Nun kommen wir in ruhiges Fahrwasser, die Behandlung der einzelnen μαθήματα. Glaukon wird nur herangezogen, um durch eine Rekapitulation die frühere Behandlung in das Gedächtnis zu rufen (522 a auf 410 c oder besser die ganze Partie des dritten Buches) und die nächstliegende praktische Nützlichkeit von Arithmetik und Geometrie anzugeben, die hier gerade nicht der Zweck des Unterrichtes ist (526 d, 527 d), in der Musik aber wieder seine besonderen Kenntnisse zu zeigen (531 a), und einmal durch eine längere Zwischenrede sowohl zustimmend wie auffordernd die Wichtigkeit des Überganges von den vorbereitenden Studien der διάνοια zur Dialektik, der höheren νόησις, kenntlich zu machen.

Am Anfang des achten Buches wird wieder scharf der Abschnitt markiert und auf das Ende des vierten zurückgegriffen; es folgt die dort in Aussicht gestellte Betrachtung der übrigen Verfassungen. Hier könnte man eher eine Beteiligung der Unterredner erwarten, aber Adeimantos löst nur 548 d den Glaukon ab, als ihm eine Ähnlichkeit des typischen φιλόνικος mit dem Bruder auffällt, und fügt ganz selten ein belebendes Wort ein, 563 d eigene Erfahrung, 565 a Hinweis auf den Ekklesiastensold, 568 b auf die ἰσόθεος τυραννίς bei Euripides Troad. 1169, 569 b die Entwaffnung der Bürgerschaft durch Peisistratos; dies zeigt nur, daß er eine bildliche Wendung des Sokrates richtig versteht. 576 b tritt Glauken ein, διαδεξάμενος τὸν λόγον, wie einfach dabeisteht, als ob sie sich wirklich nur als Jasager abwechselten.

Ganz bedeutungslos ist der Wechsel doch nicht, da wir nun an die Beantwortung der Hauptfrage kommen, nach dem Glück des Gerechten oder Ungerechten, die dem Glaukon füglich zustand. Er antwortet wohl etwas lebhafter, aber wesentlich ist auch hier die dialogische Form nicht mehr. Das ist nicht anders bei der ausführlichen Schätzung der ἡδοναί der Vorstufe des Philebos, die uns so wunderlich anmutet. In ihr hat Glaukon selbst nichts zu bieten als zuletzt 592 a die vorlaute Äußerung, daß der Philosoph seine geistigen Genüsse, die er genießt, nicht für die Ehre eines Amtes preisgeben wird. Das sagt er, damit Sokrates noch einmal zum Schlusse auf seinen Staat hinweisen kann, dem zuliebe der Philosoph gern seine Muße zum Opfer bringen wird, und daß dieser Staat seinen Wert behält, auch wenn er ein unrealisiertes Ideal bleibt.

Auch in dem ersten Nachtrage des zehnten Buches über die Nachahmung und den Ausschluß Homers hat Glaukon nur gehorsam zuzustimmen, außer daß er 600 b einen Scherz über Kreophylos einflicht. Wieder hat Platon wie in dem Abschnitt über die Stellung der Frauen die Bedenklichkeit seiner Behauptungen, bei denen ihm nicht wohl war, nicht durch Einwürfe selbst hervorheben wollen. Denn gleich wird es anders, als er auf die Seele kommt, 608 b. Die Gewaltsamkeit des Überganges hat er selbst gefühlt. Sokrates hat die Verwerfung der Poesie noch einmal abschließend eingeschärft und begründet sie noch einmal. „Es ist eine zu ernste Sache, ernster, als man denkt, gut oder schlecht zu werden; darum darf man sich so wenig wie durch Ehren oder Schätze oder irgendein Amt [1]) durch die Poesie verführen lassen, Gerechtigkeit und Tugend hintanzusetzen." — „Das meine ich auch gemäß dem, was wir besprochen haben, und so wohl jeder." — „Und doch haben wir die höchste Belohnung der Tugend noch nicht besprochen." — „Da muß ihre Höhe ganz ungeheuer sein, wenn es eine höhere gibt, als wir besprochen haben." Das geht auf das 729 mal dem Ungerechten überlegene Glück des Gerechten. Aber auf die Belohnung kommt Sokrates durch einen Sprung: um ihretwillen soll es doch nicht etwa geschehen, daß der Philosoph den Reizen

[1]) Die Vergleichung ist kopulativ durch οὔτε οὔτε gegeben, wie es die Griechen so gern tun, und die Modernen so gern verkennen. So ist es z. B. auch 503 a.

der Poesie widersteht. Glaukon aber ist des Todes verwundert, denn er braucht eine ähnliche Wendung des Erstaunens wie 509 c, als er von der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ hört. Das scheint übertrieben. Mehr Grund zur Verwunderung hätte er, als Sokrates fortfährt: „Groß kann doch nicht sein, was nur für eine kurze Spanne Zeit gilt, und kurz ist das längste Menschenleben im Verhältnis zur Ewigkeit." Da stimmt er aber nur zu. „Hast du nicht bemerkt, daß unsere Seele unsterblich ist und nie vergeht?" — Da sah ihm Glaukon erstaunt ins Gesicht (ob er recht gehört hätte) und sagte, „nein, wahrhaftig nicht. Kannst du das behaupten?" — „Wenn's kein Verbrechen ist. Ich glaube, du auch. Es ist ja nicht schwierig." — „Für mich doch; aber ich möchte von dir gern dies gar nicht Schwierige hören."

Offenbar hat Platon gemeint, durch die lebhaftere Führung des Dialoges die Gewaltsamkeit der Übergänge zu verdecken. Denn es ist doch mehr, als man sich gern gefallen läßt, daß Sokrates eine solche Behauptung so plötzlich vom Zaun bricht, daß Glaukon, dieser Glaukon, an dieser Stelle die Unsterblichkeit als etwas Neues, ihm Unglaubliches behandelt und, wenn es das war, sich sofort beruhigt. Er hat nachher noch einmal eine lebhafte, auch wieder scherzhafte Bemerkung zu machen, 610 d, sonst stimmt er wieder bloß zu, bis Sokrates mit der langen prachtvollen Rede seines Mythos dem Ganzen ein klangvolles Finale gibt. So bestätigt gerade die letzte scheinbar abweichende Partie, daß Platon seine dialogische Kunst im letzten Viertel des Staates nicht mehr anwendet, kaum mit besonderer Absicht, sondern aus Ermüdung, die wir ihm nachsehen müssen. Theaetet, Politikos, Timaios, Gesetze werden uns gegen Ende ähnliche, wenigstens in den Spuren von Hast ähnliche Erscheinungen zeigen. Was ihn zum raschen Abbrechen oder Fertigmachen trieb, war verschieden; aber wenn er so oft in die Lage kam, ein Werk eilfertiger abzuschließen, als dem sonst erreichten Grade der Ausarbeitung und dem eigenen Vorsatz entsprach, so spüren wir, daß der Reichtum der Produktion und der Pläne dem Vollenden Abbruch tat. Wenn er sie nicht verbrannte, wird sein Nachlaß Entwürfe und Ansätze genug enthalten haben; nur das Stückchen Kritias haben die Erben veröffentlicht.

Der Mythos ist ein Glanzstück für sich; das war auch vollkommen ausgearbeitet und ist angemessen verbunden; die Schwierig-

keit, daß die Tugend einen Lohn erhält, dessen sie nicht bedurfte, konnte niemals eine voll befriedigende Lösung erhalten. Hinter dem Eindruck der letzten Mahnung, die Sokrates 621 c an Glaukon richtet, der Leser aber auf sich beziehen soll, wird niemand etwas Weiteres verlangen. Wir haben die übrigen Anwesenden, haben auch das Fest vergessen, zu dem sich die Gesellschaft in der Hafenstadt versammelt hatte. Das ist der Erfolg davon, daß der Dialog sich seit dem zweiten Buche auf Sokrates und die Aristonsöhne zusammenzog und in den drei, ja eigentlich den vier letzten Büchern so gut wie ganz entwertet ist, vorher in dem ersten Teile des fünften ebenso. Das war eine Partie, die auch inhaltlich den Eindruck spätester Entstehung machte, was von der Kritik der Verfassungen nicht gelten kann, und die Nachträge des zehnten Buches sind es nur in der Form: die Poesie und die Psychologie mußten auf Grund der neuen Metaphysik ihre Steigerung gegenüber den Büchern 3 und 4 notwendig ebenso erhalten wie die Erziehungslehre. Wer will, mag tadeln, daß das Eingeständnis der Nachträge unkünstlerisch sei, muß aber anerkennen, daß darum das Ganze nicht weniger eine Einheit ist, inhaltlich schon im zweiten Buche vorbereitet, der Mythos sogar schon durch den Kephalos des Einganges. Die Unterschiede in der Ausführung bestätigen, daß das große Werk langsam, in Absätzen zur Vollendung gebracht ist, wie zu erwarten war. Jede solche Beobachtung, jede Umgrenzung von Einlagen und Abschweifungen, auch von Rückbeziehungen, ist wertvoll; aber die zahlreichen Versuche, das Ganze zu zertrümmern, verfehlen nicht nur ihr Ziel: ich muß gestehen, daß mich das, was ich davon kenne, nicht einmal in der Analyse gefördert hat. Daher habe ich auf diese Hypothesen keine Rücksicht genommen, einerlei von wem sie herrührten. Dagegen hebe ich gern hervor, daß R. Hirzel (Dialog I 270—72) vieles ebenso beurteilt wie ich, wenn ich auch nicht zugeben kann, „daß der Versuch mißlungen sei, die gewaltige Gedankenmasse in der knappen Form des Dialoges zu bändigen". Denn die Form einer Lehrschrift wäre ja viel knapper gewesen, und dann finde ich, daß Platon seinen Stoff wirklich bewältigt hat, manchmal auf Kosten seiner Kunstform; nur stellt er an seine Leser ungewöhnlich hohe Anforderungen, hat auch selbst sich später bemüht, seine Stoffmassen übersichtlicher zu gruppieren.

b) ΥΩΝ ΠΟΛΙΣ.

Es ist oben (S. 188) dargelegt, daß 369 b—374 e etwas steckt, das seine Rechtfertigung nicht in dem Zusammenhange findet, also eine Beziehung auf etwas haben muß, das außerhalb steht. Sokrates sagt, er wolle den Staat im Werden zeigen, zählt aber zuerst nur die Bedürfnisse auf, die den Zusammenschluß von Menschen bewirken, da der Einzelne sie nicht alle selbst befriedigen kann. Das sind Nahrung, Wohnung, Kleidung, auch Beschuhung. Um ihnen zu genügen und zugleich die Arbeitsteilung durchzuführen, braucht man dann noch viele andere Spezialisten, Schmied und Tischler u. dgl., auch Hirten (da man Zugvieh braucht), Händler für die Einfuhr unentbehrlicher Artikel aus der Fremde, ebenso für den Export, Schiffer, Kleinhändler, auch gemünztes Geld braucht man, endlich Arbeiter, die nichts als ihre Arbeitskräfte in Dienst stellen. Damit, meint Sokrates, hätte man genug; wir haben gesehen, daß er hofft, Adeimantos werde sich nicht zufrieden geben, sondern Krieger verlangen. Der tut es nicht, so daß Sokrates fortfahren muß. Zu unserer Überraschung gibt er eine Schilderung des Lebens in dieser, wie er später sagt, „gesunden" Stadt. Die Leute haben sich Brot gebacken und Brei angerührt, eine weiche Streu geschüttet, lagern sich darauf, bekränzen sich und schmausen mit den Ihren, trinken Wein dazu, leben höchst vergnügt und singen Danklieder. Da fällt Glaukon ein; er vermißt Zubrot. „Ganz recht; das hab' ich nur vergessen, Salz, Oliven, Käse, auch Zwiebeln und Gemüse und Obst." „Wenn du einen Schweinestaat gründen wolltest, könntest du keine andere Kost geben. Sie sollten doch auf Bänken (und Decken) liegen wie heute, an Tischen essen und Zukost (Fleisch und Fisch) und Nachtisch (Kuchen) haben wie wir." „Ach so, du verlangst einen Staat des Luxus (τρυφῶσα); auch gut. Bisher habe ich von dem gesunden geredet, aber Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wird sich auch da finden lassen. Also kommt das alles hinzu, auch Schmuck der Gebäude und ihre Ausstattung [1]). Das wird dann noch viele Berufe nötig machen, Leute, die auf den Fang (die Beschaffung) des Gewünschten ausgehen, und all das Volk, das Abbilder des Wirk-

[1]) τήν τε ζωγραφίαν καὶ τὴν ποικιλίαν, 373 a, das letzte Glied, das in A fehlt, geht die Kunstweberei und Stickerei der eben erwähnten ἱμάτια an, das ποικίλλειν.

lichen schafft, Maler, Schauspieler, Dichter u. dgl. Dazu eine Menge neuer Handwerke, mehr Diener, Kinderwärter, Ammen, Barbiere, Köche; auch Schweinehirten, die wir früher nicht brauchten; auch Hirten anderer Tiere, falls man die ißt. Endlich Ärzte. Und dann reicht das Land nicht, und um mehr zu erobern, gibt es Krieg — damit ist das Ziel des Sokrates endlich erreicht, die Notwendigkeit eines Kriegerstandes.

In der Schilderung der τρυφῶσα ist der Scherz des Sokrates offenbar. Weil er die erste ὑγιής genannt hat, sind die Ärzte ein Zeugnis für die Verderbnis der anderen. Weil Glaukon jene eine ὑῶν πόλις genannt hat, wird eingeschärft, daß erst jetzt Schweine gehalten werden. Die Aufzählung der Kulturbedürfnisse verläuft sich vollends in das, was wirklich auch für Glaukon Luxus sein muß. Weder Sokrates noch sonst jemand kann je geglaubt haben, daß der Staat erst entstanden wäre, als diese Sorte Kultur Bedürfnis geworden war. Dagegen ließ sich sehr wohl denken, daß jemand die Theorie aufstellte, Wohnung, Nahrung, Kleidung sind unentbehrliche Bedürfnisse: sie zu befriedigen, ist der Staat entstanden, und weiter braucht der Mensch nichts, um zufrieden zu sein. Aber ein anderes ist, ob das im Ernst die ὑγιὴς πόλις für Sokrates ist. Das ist sie nicht; sie hat Stände, von denen er in seinem Staate nicht redet, Krämer und Schiffer. Sie hat ja sogar Geld, das er ausschließt. Selbst die Stadt der Gesetze hält ihre Bürger von dem frei, was hier die Menschen treiben, und was er von ihnen verlangt, kommt hier nicht vor. Also sein Staat kann es nicht sein. Andererseits hat diese Stadt zu wenig, nicht bloß den Herrscherstand, den er sucht, sondern auch die Schweinehirten, die er in der τρυφῶσα bringt. Wenigstens verbietet er das Schweinefleisch nicht, und kann es nicht, da sich seine Krieger von Braten nähren sollen (404 c), und er sich dabei auf die Heroen Homers beruft, die sich ja an fettem Schweinebraten besonders delektieren. Hier aber ist bei dem Feste oder vielmehr dem festlichen Alltagsleben, das die Bewohner der ὑγιὴς πόλις führen sollen, der Fleischgenuß nicht vorhanden. Da löst sich denn auch das Rätsel, weshalb Sokrates ein Bild des Lebens in der „gesunden Stadt" entwirft. Platon zeichnet ein fremdes Bild nach, das die Kulturentwicklung so darstellte, daß das Bedürfnis so und so viel Künste und Fertigkeiten hervorrief. Dann war ein Zustand

erreicht, über den hinaus mit der τρυφή alles Übel entstand, und ein besonders verhängnisvoller Schritt war die Einführung des Fleischgenusses. Diese Schilderung ist dem Platon zuwider, vor allen Dingen, weil er den Rationalismus, die bloße Berufung auf die χρεία, nicht ausstehen kann; wie anders stellt er es dar, wenn er Märchen von den Urzuständen erzählt, Prot. 321, Polit. 274 c. Dann sieht er mit vollem Rechte ein, daß der paradiesische Zustand, den jene Darstellung schilderte, ein Unding ist, weil gar nicht an die Bedrohung von außen her gedacht ist; das ist ihm so wichtig, weil er auf die Wächter in seinem Staate hinaus will. Endlich aber ist Platon ja immer gegen die ἀποχὴ ἐμψύχων ablehnend gewesen, die Empedokles und Pythagoras und die Orphiker und manche Mystiker (Eurip. Hipp. 952, auch wohl in den Kretern) verlangten. Man muß die Zähigkeit dieser Bestrebungen ermessen, die nie ganz aussterben, mit dem Neupythagoreertum auch nach Rom kommen und später bei Porphyrios und erst recht unter den christlichen Mönchen Boden gewinnen: dann weiß man, wie dankbar wir dem Platon sein müssen, daß er bei allen Übertreibungen seiner Normalisierung des Lebens die Unnatur der Askese immer abgewiesen hat.

Wer wird nur der Urheber dieser Lehre sein, die den Menschen von dem Bedürfnis bis auf eine gewisse Stufe gehoben sein ließ, den damit erreichten Zustand als vollkommen befriedigend pries und die weiteren Fortschritte als τρυφή verdammte? In den Gesetzen 782 c erwähnt Platon das „orphische Leben", in dem die Menschen kein Fleisch essen und auch den Göttern nur ἁγνὰ θύματα darbringen, wie es ja immer für viele Kulte galt. Aber daneben stellt er einen Zustand der Roheit, aus dem noch die Menschenopfer vielerorten erhalten sind. In der unendlichen Vergangenheit des Menschengeschlechtes ist eben alles vorgekommen. Unmöglich konnte er im Staate auf ein orphisches Gedicht zielen. Demokrit, auf den Reinhardt, Herm. 47, 492 geraten hat, kommt erst recht nicht in Betracht; das fordert nun keine Worte mehr. Bei ihm ist gerade das entscheidende Kennzeichen nicht vorhanden, die Enthaltung vom Fleischgenuß. Aber auch damit kommt man nicht weit; man findet diesen auch in der sonst ganz anders angelegten Schilderung des Dikaiarchos bei Porphyrios IV 2. So etwas konnte manch einer in der Sophistenzeit ersinnen. Raten scheint mir ebenso aussichtslos

wie bei der Kulturgeschichte, die Euripides in den Hiketiden vorträgt; auch über sie sind nur nichtige Vermutungen aufgestellt. Nur muß Platon eine Schrift oder Lehre im Auge haben, die ihm diesen Hieb zu verdienen schien, die er also in den Händen seiner Leser voraussetzte. Schwerlich war es eine, die Sokrates bei Lebzeiten anführen konnte; daher keine Hindeutung darauf, daß er einem anderen folgt. Das würde auf Antisthenes zutreffen, an den viele, sogar Zeller, gedacht haben. Aber es ist nicht nur unerweislich; wir wissen nicht das mindeste, wie Antisthenes über diese Dinge dachte; sondern unglaublich: einen Staat ohne ἀρετή hat gerade dieser Sokratiker sicherlich nicht verherrlicht. Es läuft doch auf eine Art von paradiesischem Schlaraffenleben hinaus. Ich halte nicht für unmöglich, daß eine Komödie das Vorbild war.

Ein letztes ist, wie kann Glaukon die ὑγιὴς πόλις eine ὑῶν πόλις nennen, worauf der letzte Scherz des Sokrates über die Schweinehirten zurückblickt. Auch das haben viele (ich auch) falsch aufgefaßt. Glaukon zielt ja gar nicht auf die Lehre, etwa ihren Rationalismus, sondern ihm ist das angeblich selige Leben „schweinisch", weil er mehr Komfort und bessere Verpflegung verlangt; das rein automatische Wohlleben wird dem musisch Gebildeten auch unausstehlich sein. Man muß eben wissen, daß die Griechen „Schweinerei" weder wie wir noch wie die Italiener *porcheria* brauchen. Gerade in Athen redet man von ὑηνία und versteht darunter viehische Unbildung; so nennt Platon die Unerfahrenheit der Jugend im Rechnen etwas οὐκ ἀνθρώπειον ἀλλὰ ὑηνῶν τινῶν θρεμμάτων, Ges. 819 d, und bildet ὑηνεῖν für ἀμαθαίνειν scherzhaft Theaet. 166 c. Als Schweine wurden wegen ihrer Dummheit die Söhne des Hippokrates verspottet, des vornehmen Verwandten des Perikles, mit denen dessen gleichnamiger Sohn aufwuchs, vgl. Meineke zu Eupolis Demen 10. Nichts anderes meint also Glaukon, ein Leben, das man einem zivilisierten Menschen nicht zumuten darf. Den Sokrates läßt aber Platon nicht zustimmen. Denn für diesen würde ja entscheidend sein, ob in jenem Staate Gerechtigkeit war oder nicht. In den Gesetzen 679 wird in der Tat eine Periode angenommen, in welcher die Menschen noch ohne die meisten Kulturbedürfnisse gut und friedlich in aller Bescheidenheit leben. Aber ihre Nahrung ist Milch und Fleisch, denn sie sind Hirten[1]).

[1]) Aristoteles Pol. Δ 1291 a macht dem Platon zum Vorwurf, einen

c) μακροτέρα ὁδός.

435 b schickt sich Sokrates an, die drei Seelenteile vorzuführen, die den drei Ständen entsprechen. Die Bedeutung des Themas hervorzuheben, sagt er ironisch εἰς φαῦλόν γ' αὖ σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν περὶ ψυχῆς εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν ἑαυτῇ εἴτε μή. Da ist φαῦλον unbedeutend und daher leicht. Glaukon erwidert οὐ πάνυ μοι δοκοῦμεν εἰς φαῦλον· ἴσως γὰρ τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλά. Er ist nicht so ungewandt, die Ironie zu verkennen, wie ihm zugetraut wird. Vielmehr spielt er mit der Bedeutung des Wortes φαῦλον, die er auf den Wert des gesuchten Objektes hin wendet. Es ist darum kein φαῦλον, keine leichte Sache, weil es sich um kein φαῦλον, nichts Niedriges handelt, sondern um etwas sehr Schönes. Dānach schränkt Sokrates die Bündigkeit des folgenden Beweises ein, ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἵοις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μή ποτε λάβωμεν, ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα. Aber sie beruhigen sich dabei.

In einer solchen Erklärung liegt, daß Platon sich bewußt ist, die folgende Psychologie ist anfechtbar, sie genügt ihm selbst nicht ganz; aber er müßte gleich zu tief bohren, um sie zu verbessern. Daß er es könnte, werden wir nicht bezweifeln. Wir sind nicht berechtigt, den vollständigen Nachweis innerhalb dieses Werkes zu verlangen, nicht einmal zu erfahren, weshalb das hier Gegebene nicht genügt. Aber da die späteren Bücher so viele Berichtigungen der Lehren gerade des vierten Buches bringen, werden wir es doch erwarten. Und wir werden es zunächst da erwarten, wo er eben diese Stelle selbst anführt.

504 a will Sokrates die Lehrgegenstände behandeln, in denen sich die künftigen Philosophen-Regenten bilden sollen. Es wird eine lange und schwere Auseinandersetzung geben; sie reicht bis 535 a. Darauf bereitet Sokrates vor. μνημονεύεις μέν που ὅτι τριττὰ εἴδη ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε

Kriegerstand erst dann entstehen zu lassen, wenn die Menschen ihr Land so weit ausgedehnt hatten, daß sie mit den Nachbarn in Händel gerieten. Außerdem wären auch schon vorher Verwaltungsbeamte und Richter nötig gewesen. Er hat also für die eigene Ansicht des platonischen Sokrates gehalten, was dieser lediglich sagt, um seine Unterredner zur Erkenntnis zu führen, daß es so nicht geht, sondern φύλακες da sein müssen, die alles leisten, was Aristoteles vermißt.

πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἴη; — μὴ γὰρ μνημονεύων, ἔφη, τὰ λοιπὰ ἂν εἴην δίκαιος μὴ ἀκούειν. — ἦ καὶ τὸ προρρηθὲν αὐτῶν; — τὸ ποῖον δή; — ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ (die drei Teile, denn von denen war dort nur die Rede) κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἴη περίοδος, ἣν περιελθόντι καταφανὲς γίγνοιτο, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν προειρημένων ἑχομένας (Bywater für ἑπομένας) ἀποδείξεις οἷόν τ' εἴη προσάψαι. καὶ ὑμεῖς ἐξαρκεῖν ἔφατε. — So haben wir das denn meiner Ansicht nach nicht vollständig behandelt; ob's euch genügte, mögt ihr sagen. — Wir meinen, es war μετρίως, hinreichend, behandelt. — ἀλλ' ὦ φίλε μέτρον τῶν τοιούτων ἀπολεῖπον καὶ ὁτιοῦν τοῦ ὄντος οὐ πάνυ μετρίως γίγνεται· ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον. Viele halten das freilich für genügend. — Gewiß, sehr viele. — τούτου δέ γε τοῦ παθήματος ἥκιστα προσδεῖ φύλακι πόλεως τε καὶ νόμων. — εἰκός. — τὴν μακροτέραν τοίνυν ἰτέον τῶι τοιούτωι καὶ οὐχ ἧττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένωι. ἢ ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὔποτε ἥξει — οὐ γὰρ ταῦτα μέγιστα, ἀλλ' ἔτι τι μεῖζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν; — καὶ μεῖζον, καὶ αὐτῶν τούτων οὐχ ὑπογραφὴν δεῖ ὥσπερ νῦν θεάσασθαι, ἀλλὰ τὴν τελεωτάτην ἀπεργασίαν μὴ παριέναι. Das μεῖζον ist zunächst die Idee des Guten, von der Sokrates sofort handeln wird; die αὐτὰ ταῦτα sind das, wovon Glaukon eben sprach, also der Inhalt ihrer bisherigen Untersuchung, deren Hauptgegenstand die δικαιοσύνη war, die deshalb als Beispiel hervorgehoben wird. Von all dem soll der τέλειος φύλαξ, der Philosoph, ein τέλειον μάθημα erhalten. Was dessen Inhalt ist, wird der ganze folgende Abschnitt lehren; er muß die περιαγωγὴ ἐπὶ τὰ νοητά erfahren, Einsicht in die Welt des Seins gewinnen. Das ist also etwas ganz anderes als die Lehre von den drei Seelenteilen, die denn auch in dem ganzen Abschnitt nicht berührt wird[1]). Also ist die hier beschrittene μακροτέρα ὁδός nicht dieselbe, d. h. nicht auf dasselbe Ziel gerichtet, wie die im vierten Buche abgelehnte. Nicht das Objekt, sondern die Methode ist es, die verglichen wird. Sokrates erinnert: „Wir haben uns früher erlaubt, die eigentlich nötige tiefere

[1]) Es wäre Vergewaltigung, die Stelle des vierten Buches auf die Behandlung der Tugenden zu beziehen, die allerdings, aber auch das nicht mit ausdrücklicher Rückverweisung, im siebenten Buche auf eine andere Basis gestellt wird.

Behandlung zu unterlassen. So darf es der Philosoph nicht machen, und, wenn ich von seinen μαθήματα reden soll, darf ich's auch nicht tun". Damit ist die Beziehung der beiden Stellen erledigt; sie geht nicht tief.

Ganz unabhängig davon ist es, daß wir fragen, ob sich nicht doch eine Ergänzung zu der Behandlung der drei Seelenteile findet, die 438 b als ungenügend bezeichnet war. Das ist der Fall. Sie findet eine Antwort, wenn auch ohne direkten Hinweis, im zehnten Buche 611 c, wo der Glaube abgelehnt wird, daß die Seele in ihrer ganz wahren Natur Ungleichheit und Streit innerhalb ihrer selbst enthielte. Das tut sie doch, wenn sie aus den drei μέρη, nicht nur εἴδη, besteht. Und es geht weiter οὐ ῥάιδιον, ἀίδιον εἶναι συνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇι καλλίστηι κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή. „Es ist nicht leicht (nicht leicht zu glauben), daß ein Ewiges zusammengesetzt sei." Das ist zunächst nur eine Berichtigung; sie wird schüchtern vorgetragen und enthält keine Begründung, und erst diese würde die μακροτέρα ὁδός oder ihr Ziel sein. Ein Widerspruch ist trotzdem gar nicht vorhanden, denn im vierten Buche und noch 538 wird nur von der Seele gehandelt, die noch in dem Menschen ist, der immer die drei Seelenteile behalten hat, hier aber wird die Seele vorgeführt, die vom Körper gelöst ist, also, wenn sie sterblich sind, die beiden niederen Teile verloren hat. Eine Entscheidung gibt Platon nicht, sagt vielmehr ausdrücklich 612 a εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής. Im Mythos des Phaidros hat allerdings die Seele auch im Himmel die drei Teile, im Politikos 309 c wird der göttliche von dem menschlichen Teile unterschieden, ohne tiefer einzugehen; so auch im Timaios 69 c, aber da gilt doch die Dreiteiligkeit, hat sogar jeder Teil seinen besonderen Sitz im Körper. Platon hat sich also dieser Ansicht zugeneigt, die das zehnte Buch bringt; er hatte das getan, als er das vierte schrieb, und legte daher die Einschränkung seiner Behauptung ein; die Dreiteilung konnte er dort so wenig entbehren wie im Phaidros. Offenbar hat er sich als in einer unentschiedenen Sache freie Bewegung erlaubt. Auf die μακροτέρα ὁδός konnte er nicht wohl zurückgreifen, da er eine entschiedene Berichtigung nicht gab noch geben konnte.

16. Parmenides.

Die Einkleidung verfolgt den doppelten Zweck, einmal so etwas wie eine Möglichkeit zu eröffnen, daß eine Erinnerung an die Begegnung zwischen Parmenides und Sokrates erhalten werden konnte, zum zweiten, den eingeführten Personen die Ehre der Erinnerung, die Erhaltung ihres Gedächtnisses zu verschaffen. Mit diesen anzufangen, ist es ganz begreiflich, daß Platon nach der hervorragenden Rolle, die er seinen Brüdern im Staate angewiesen hatte, auch seinem Halbbruder Antiphon sein bescheidenes Teil gönnte. Jene werden hier ohne nähere Bezeichnung eingeführt; der Leser kannte sie, aber nur weil der Staat erschienen war. Der Halbbruder Antiphon, dessen Vater, Pyrilampes, und Wohnort, Melite, genannt werden, wird so charakterisiert, daß wir merken, sein Leben hat ihn aus der Verbindung mit Platon gelöst; als er ein Knabe war, wird er zu dem älteren Halbbruder aufgeschaut haben, der damals selbst den Kreisen, aus denen er stammt, und ihren Interessen noch nicht so ferngerückt war. Antiphon kehrte ganz in sie zurück. Zwischen ihm und Parmenides fehlte immer noch ein Vermittler. Dazu bot sich Pythodoros, der hier nicht näher bezeichnet wird als etwa durch sein Haus in der Töpfervorstadt. Der Verfasser des Alkibiades I, 119 a, nennt seinen Vater Isolochos und führt ihn neben Kallias, Kalliades' Sohn, als Schüler Zenons ein, was er auch hier ist. Dieser Kallias war ein sehr ansehnlicher Staatsmann und Feldherr aus der Umgebung des Perikles (Prosopogr. Att. 7827), gehörte also in die Gesellschaft des Pyrilampes. Pythodoros ist als Feldherr erst nach dem Tode des Perikles nachweisbar, was Zufall sein kann; er paßt also auch in die Zeit und Gesellschaft. Seine Beziehung zu Zenon kann der Verfasser des Alkibiades nicht von Platon haben; wir sind gehalten, sie als eine gegebene Tatsache zu betrachten, also als den Grund,

auf dem Platon seine Erfindung aufbaute. Was diese Tatsache dem Spätling vermittelte, läßt sich nicht sagen.

Erfindung ist dagegen wohl nicht nur das Zusammentreffen des Parmenides mit Sokrates, sondern dessen Besuch in Athen; eben darum wird soviel Mühe darauf verwandt, ihn glaublich zu machen. An einem längeren Aufenthalt des Zenon in Athen ist nicht zu zweifeln, dafür sprechen seine vornehmen Schüler. Dagegen hat Platon den Sokrates eingeführt, nicht nur ohne über das, was er damals war, und wie er in die Gesellschaft kommen konnte, ein Wort zu verlieren, sondern so, als ob alle, Parmenides an der Spitze, den künftigen Sokrates in ihm ahnten. Die Möglichkeit, daß Parmenides um 450 nach Athen kommen konnte, können wir dem Platon glauben. Wir wissen über seine Zeit doch nicht mehr, als darin liegt, daß er Schüler des Xenophanes war und den Herakleitos erwähnte. Aber daß es nur noch eben möglich war, verrät Platon selbst. Als Unterredner tritt neben Sokrates ein Aristoteles auf, von dem es heißt, daß er später zu den Dreißig gehört hatte. Auch er ist uns sonst wohlbekannt, Prosop. 2057, war schon in dem Jahre nach dem Nikiasfrieden Hellenotamias. Platon wird ihm in der Umgebung seines Onkels Kritias begegnet sein, also seine Beziehungen zu Zenon gekannt haben. Übrigens ist er hier nur Antworter; eben darum ersetzt er den Sokrates, der nicht so gefügig gewesen sein würde.

Wenn Sokrates im Theaetet 183 e seine Unterhaltung mit Parmenides erwähnt, so faßt man das mit Recht als Hinweis auf den Dialog Parmenides, und es müßten sehr schwerwiegende Gründe sein, wenn wir darin eine Beziehung auf eine geplante, aber noch nicht ausgegebene Schrift sehen sollten. Der einfache Schluß ist, daß sie zwischen Staat und Theaetet erschienen ist.

Den größten Teil des Dialoges nehmen die Aporien ein, welche Parmenides vorträgt, und welche sowohl von der Voraussetzung, daß das Eine ist, wie von der, daß es nicht ist, zu denselben Folgerungen führen, die sich also selbst aufheben, ein Schließen ἐξ ὑποθέσεως, das mit schärfster, oder doch scheinbar schärfster Logik alles zerreibt. Die Form ist in ihrer Dürre so unplatonisch wie möglich; es redet aber auch Parmenides; kein Zweifel, daß Zenons so genannte Dialoge Vorbild gewesen sind. Wer sich in dieses logische Gestrüpp wagt und auf genießbare

Früchte hofft, wird schwer enttäuscht; da wachsen keine Pflaumen, sondern Schlehen. Das mag unehrerbietig geredet sein, aber mich dünkt, man tut dem Platon einen schlechten Dienst, wenn man ihm zutraut, unter diesen oft so handgreiflichen Trugschlüssen tiefe Wahrheiten verborgen zu haben. Woran es den ehrlichen Leser erinnert, sind die Künste der ἀντιλογικοί; es ist scharfsinniger, also mühseliger, als Euthydem es kann, aber den Megarikern, Eubulides z. B., könnte man es zutrauen; ist doch so viel von solchen öden Spitzfindigkeiten auf dem Boden der Eleaten erwachsen. Daß scharfsinnige Erklärer durch die Ausschaltung der Trugschlüsse und die Lösung der Aporien Geistreiches zu finden wissen, ist unzweifelhaft. Aber wenn sie positive platonische Gedanken herausbekommen, so geschieht das ἐξ ὑποθέσεως, unter der Voraussetzung, daß solche Gedanken darin stecken. Dazu gibt Platon keine Veranlassung, denn Parmenides spricht und widerlegt, hebt sich selbst auf. Aber wozu hat denn Platon so etwas geschrieben? Ich meine, das sagt er selbst.

Parmenides gibt dem Sokrates, den er kleinlaut gemacht hat, von oben herab den Rat, er sollte sich mit dem Definieren, mit der Ideenlehre, nicht abgeben, ehe er die Gymnastik durchgemacht hätte in dem, was die Menge ein müßiges Geschwätz nennt (135 d). Erst ganz ausexerziert wird er wirklich die Wahrheit erkennen können (136 c). Von dieser Gymnastik geben die folgenden Aporien eine Probe. Es wird auch die methodische Regel gegeben und befolgt, man sollte ἐξ ὑποθέσεως so disputieren, daß dieselbe Voraussetzung einmal positiv und negativ gemacht wird. Eine solche Debatte ist einem greisen erprobten Philosophen eigentlich nicht zuzumuten, und sie ist überhaupt nur in engem Kreise schicklich (136 d). Damit ist uns deutlich genug gesagt, erstens daß alle die folgenden Dinge nur propädeutischen Zweck haben, zweitens daß sie nicht für das Publikum, sondern für einen Schülerkreis bestimmt sind. Mit anderen Worten, Platons Dialog ist für seine Schule geschrieben; da sollen sich die jungen Leute im Denken an den stacheligen Aporien üben; sie werden wirklich etwas lernen, wenn sie die Trugschlüsse herausfinden, und das ἑλκύσαι ἑαυτόν (135 d) wird seine Steigerung erfahren, wenn es einer am anderen besorgt. Nun bekommen die Dinge für uns den Wert, daß wir etwas von dem dialektischen Unterrichte der Akademie erfahren. Hier

wird es so dargestellt, daß eben das Buch des Zenon verlesen ist, das Vorbild der folgenden Aporien. Das mag Platon selbst so verwandt haben; dabei hat er das Bedürfnis ähnlicher Unterlagen für die Disputation gefühlt und befriedigt es durch diese Stücke, die den zenonischen Stil einhalten. Inhaltlich werden dabei eben die Fragen berührt, auf die Platon notwendig kam, als er sich mit den Grundlagen der eleatischen Philosophie auseinandersetzte, also die Gedanken verfolgte, die er im Sophistes niedergeschrieben hat, als er mit ihnen fertig war. Der Parmenides ist bei der Vorbereitung abgefallen; darin liegt, daß er eine Lösung weder gibt noch geben will.

Es geht diesen gymnastischen Exerzitien noch eine Unterhaltung des Sokrates mit Zenon und Parmenides vorher, die sich nicht mit dem übrigen abtun läßt. Sokrates löst die logische Schwierigkeit, die Zenon in dem ersten Satze seiner Schrift zu einem Beweise für die Unmöglichkeit einer Mehrheit des Seienden gemacht hat, durch die Lehre von den Begriffen, Denk- oder Vorstellungsformen; mehr brauchen sie hier zunächst nicht zu sein, aber sie werden durchaus als real existierend genommen. Er geht aber auch weiter und verlangt die Schaffung einer Logik, man möchte beinahe sagen einer Kategorienlehre (129 d). Damit ist klar bezeichnet, was die Dialektik in Platons Schule leisten will und leistet. Parmenides hört so das Programm der sokratischen Philosophie; zwei Welten berühren sich. Es ist nichts Geringes, was Platon damit ausspricht, und es ist schön, wie er den Parmenides nicht ärgerlich werden [1]), sondern dem

[1]) 130 a sagt Pythodoros αὐτὸς μὲν οἴεσθαι ἐφ' ἑκάστου ἄχθεσθαι τὸν Παρμενίδην. Das hat Burnet durch Einschub von ἄν vor οἴεσθαι verdorben. Der Infinitiv des Präsensstammes ist wie oft Ersatz des Imperfekts. οἴεσθαι ὅτι ἤχθετο, er glaubte, Parmenides wäre böse. Das ist nicht irreal, kann es gar nicht sein. Kurz darauf 130 c steht εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἑκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς ὂν ἄλλο αὐτῶν ἢ ὧν μεταχειριζόμεθα. Da ist ἢ längst beseitigt; „von diesen, den φαυλότατα oder den anderen, die wir unter den Händen haben" ist unerträglich. Aber Burnet hat recht, sich dabei nicht zu beruhigen, nur hilft seine Verwandlung von αὐτῶν in αὖ, so oft sie nötig sein mag, nichts, denn αὖ ist ein Lückenbüßer, und der Zusatz von τι hinter ὧν scheint mir ganz entbehrlich. Fehlerhaft ist vor allem, daß χωρὶς ὂν durch ein Komma getrennt wird: mit ὄν fängt kein Satzglied an, wenn die Essenz nicht betont ist. Hat man das erfaßt, so ist man ἄλλο αὐτῶν ἢ los. Wenn χωρὶς falsch bezogen war, fehlte etwas, ward ὂν durch ἄλλο αὐτῶν ergänzt; das zog ἢ nach sich.

kühnen jungen Menschen seine Anerkennung aussprechen läßt. Einen Dämpfer will er ihm aber doch aufsetzen, und seine Jugend führt er ihm wiederholt zu Gemüte. Das gehört zu der Situation, hat aber wohl noch eine andere Bedeutung.

Er erkundigt sich, wie weit die Annahme von Ideen geht. Von den sittlichen Begriffen ist Sokrates ausgegangen, aber schon, ob er von den Elementen eine Idee annehmen soll, schwankt er noch, und von Haar und Lehm wagt er es nicht. Eben darin findet Parmenides eine jugendliche Scheu vor dem, was die Leute für eine Absurdität halten würden. Mit dem αὐτὸ τὸ πῦρ und Ähnlichem hat Platon später ganz besonders gewirtschaftet, als er die Formen der sittlichen Begriffe kaum noch erwähnte. Die Idee des Bettes steht im zehnten Buche des Staates; er hatte also die Scheu überwunden und hat sich noch im großen Briefe 342 d zu dieser Ansicht bekannt; aber er war sich auch bewußt, daß er von den Ideen des Gerechten und Guten ausgegangen war, und daß er damit das Definieren des Sokrates fortsetzte. So werden diese Äußerungen verständlich und merkwürdig.

Aber Parmenides macht auch Einwände gegen die Ideenlehre, die der junge Sokrates nicht zu bezwingen vermag. Wie ist das gemeint? Der erste ist, 131 a, daß die Idee sich nicht so im Einzelding befinden kann, daß sie einen Teil von sich abgibt. Das darf sie natürlich nicht. Aber sie soll dabei auch nicht ganz bleiben können. Denn wenn sie wie ein Segel über alle gespannt ist, ist über jedem Einzelding nur ein Teil. Da heißt es scharf aufpassen. Sokrates nimmt das Gleichnis von dem Segel nur zweifelnd mit ἴσως hin, und die nächste Folgerung schränkt er durch φαίνεται, οὕτω γε ein. „Freilich, wenn man's so ansieht, ist die Sache klar." Aber er hat selbst vorher ein anderes Gleichnis gebraucht: der Tag teilt sich nicht, wenn er auch überallhin sein Licht verbreitet [1]). So also steht es mit diesem Einwand.

[1]) 131 b οὐκ ἄν, εἴγε, οἷον [εἰ] ἡμέρα [εἴη] μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὑτῆς χωρίς ἐστιν, [εἰ] οὕτως καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη. Die beiden ersten Streichungen sind alt; auch gegen die dritte soll man nicht einwenden, daß eine lässige Wiederholung des εἰ nicht unmöglich sei: hier wird scharf disputiert. Nicht der Verfasser, sondern der Schreiber hat vergessen, daß εἰ bereits oben, wo es hingehörte, stand.

Er zieht in Wahrheit nicht; der junge Sokrates läßt sich nur verblüffen. Da sollen die jungen Platoniker also lernen, wie sie sich der Folgerung aus einem täuschenden Bilde entziehen.

Der zweite Einwand 132 a ist der, den wir den τρίτος ἄνθρωπος zu nennen pflegen; er ist der Ideenlehre oft gemacht und blendet auch. Denn wenn die Form als das allen Einzeldingen Gemeinsame abstrahiert und dann als etwas für sich Bestehendes hingestellt wird, kann sie ein Einzelding scheinen, das mit den anderen zusammen auf eine neue Form führt, und dann so weiter. Im Staate 597 c hören wir, daß der Schöpfer nur eine Idee eines Stuhles gemacht hat, denn wenn er auch nur zwei gemacht hätte, müßte es von ihnen aus eine dritte geben. Das ist nicht dasselbe, löst die Schwierigkeit nicht, aber es beweist, daß sie dem Platon schon damals bewußt war. Ich denke, seine Schüler werden sie leicht gelöst haben, indem sie sagten, in den einzelnen Stühlen ist immer außer der Idee des Stuhles noch vielerlei anderes; das ziehen wir ab, wenn wir die reine Form erfassen. Was ziehen wir also von dieser ab, wenn wir für sie und die einzelnen Stühle eine gemeinsame Form suchen? Das gibt es nicht; die übergeordnete Idee würde nur eine Wiederholung sein. Der Schöpfer hat das gewußt; darum hat er nur die eine geschaffen. Also eine Widerlegung ist dieser Einwand auch nicht.

Der letzte Einwand[1]) ist 133 b, daß das Reich der νοητά und das der αἰσθητά, es kurz zu sagen, unvereinbar nebeneinander bestehen, jedes eine besondere ἐπιστήμη hat, so daß weder Gott die Menschenwelt erkennen kann, noch wir Menschen

[1]) Parmenides gesteht am Anfang selbst ein, daß der Einwand keinen Bestand haben wird. Aber der Verteidiger würde ihn nicht widerlegen können, εἰ μὴ πολλῶν μὲν τύχοι ἔμπειρος ὢν ὁ ἀμφισβητῶν καὶ μὴ ἀφυής, ἐθέλοι δὲ πάνυ πολλὰ καὶ πόρρωθεν πραγματευομένου τοῦ ἐνδεικνυμένου ἕπεσθαι. Also die Bedingung liegt bei dem Zweifler selbst: er müßte Erfahrung und Begabung besitzen, also schon ein vorgeschrittener Dialektiker sein, und dann dem weithergeholten Beweise des Verteidigers zu folgen bereit sein. Das trifft zu: er muß Platons Seelenlehre, dabei also auch die ἀνάμνησις begreifen. Es folgt ein Schlußsatz, der an das οὐκ ἂν ἔχοι ἐνδείξασθαι anknüpft, ἀλλὰ πιθανὸς ἂν εἴη ὁ ἄγνωστα ἀναγκάζων αὐτὰ εἶναι. Ich denke, es bedarf keines Wortes, daß so zu lesen ist, nicht ἀλλ' ἀπίθανος, wie schon Proklos falsch abgeteilt hat. B und Proklos lassen außerdem ἄν fort, was Nachahmer gefunden hat. Daß das griechisch und verständlich wäre, bestreite ich.

das Ewige. Gegen diese Beschränkung der Gottheit hat Sokrates doch Bedenken, und Parmenides begnügt sich damit, auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht zu haben, wie er ja hier überhaupt nur Probleme stellt; was dem Verfasser des Wahrheit offenbarenden Gedichtes seltsam zu Gesichte steht. Der Einwand, daß die menschliche Erkenntnis die Ideen nicht fassen kann, ist in der Tat so lange zwingend, als die Psychologie außer Betracht bleibt. Er schwindet, sobald die φρόνησις in der Seele göttlich ist, und sobald die Seele ein ewiges Wesen ist, also der Mensch auch in jenes Reich hineingehört. Es kann also keine Rede davon sein, daß die Einwände in Platons Sinne seine Lehre erschütterten. Im Gegenteil, wer sie begriffen hat, wird sich freuen weil er den Parmenides besser widerlegen kann als der junge Sokrates. Der darf es nicht, weil er ein Schüler ist. Platon denkt wohl daran, daß er einmal auch nicht weiter war und diese Gegengründe in ihrem Gewichte schwer empfand, bis sein Denken ihrer Herr ward.

Daß sie keinen Bestand haben, sagt sein Parmenides selbst. Er sagt es am Ende (135 b), und das ist entscheidend. Es wird freilich Begabung und Arbeit genug kosten, die Ideenlehre zu beweisen; aber wenn sie aufgegeben wird, kann es überhaupt keine Dialektik geben. Dies letzte hat Sokrates bereits begriffen; das erste lernt er jetzt, da er noch nicht so weit ist, daß er den Einwänden des Parmenides die Spitze bieten könnte. Dazu soll er durch die stacheligen Aporien geschult werden.

Also sagt der Lehrer Platon in diesem Dialoge seinen Schülern: werdet nicht verdrießlich über die logische Schulfuchserei. Es geht nicht anders; ihr müßt denken lernen, sonst gibt es keine wirkliche Wissenschaft. Wenn er das mit der Fabel tut, daß der große Sokrates auch einmal klein war und sich durch einen denkgewohnteren Gegner von einer Stellung abdrängen ließ, die er hätte behaupten sollen, so machte ihnen das die harte Arbeit leichter. So ist der Parmenides eine esoterische Schrift (ἀπρεπῆ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν 136 d), freilich kein ὑπόμνημα, wie Aristoteles eines geschrieben haben würde; dafür war Platon zu sehr Schriftsteller. Er kam auch hier vom Dialoge nicht los; den zenonischen Stil zu kopieren mag ihn auch gereizt haben. Wenn die Akademie den Dialog wie die anderen auch in das Publikum ausgab, so wundern wir

uns nicht; dafür war es doch ein Dialog so gut wie der Phaidros. Aber gekauft werden ihn wenige haben, wenigere noch gelesen. Dabei ist es geblieben. Und am Ende haben wir an dem Hauptteil auch wirklich nicht viel zu lernen, denn wir sitzen nicht auf den Bänken der Akademie.

Die Beurteilung namentlich des zweiten Teiles, zu der ich gelangt bin, finde ich ganz ähnlich bei Apelt in seinen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie. Über den ersten Teil gehen wir auseinander, doch, wie ich hoffe, nicht so, daß die Verständigung ausgeschlossen wäre. Die verbreitete Annahme, daß die Einwände gegen die Ideenlehre, die Platon den Parmenides erheben läßt, ihm von anderen gemacht wären, läßt sich weder beweisen noch widerlegen, denn sie wird nur aus dem Dialoge selbst erschlossen. Wenn sie entbehrlich ist, ist sie beseitigt, und ich erwarte den Beweis dafür, daß Platon diese Gedanken nicht selbst haben konnte. Von dem τρίτος ἄνθρωπος scheint mir die Stelle im Staate zu zeigen, daß er ihn eher gehabt hat, als ihn jemand anders vortragen konnte. Übrigens hatte er doch Schulgenossen in Athen genug, mit denen er disputierte. Liegt es nicht viel näher, daß sie ihm solche Bedenken vortrugen, als daß er auf den Widerhall warten mußte, den seine Schriften in Megara fanden?

Auffällig ist die teils gequälte, teils flüchtige Form. Zwar das Hauptstück, die Aporien, ist in seiner Art ganz durchgearbeitet, aber diese besondere Art hat nirgend etwas Verwandtes. Es fehlt jedes andere Wort außer Frage und Antwort; wer redet, ist schlechterdings gleichgültig, und das ganze Stück könnte für sich stehen. Das wird also Platon auch so geschrieben und zunächst an einen Dialog gar nicht gedacht haben, in dem es Platz finden sollte. Den hat er dann zugefügt, und der zenonische Charakter des Fragespieles führte auf die Eleaten. Diese wieder forderten aus den oben angegebenen Gründen eine Beglaubigung, die er dann, ohne viel Mühe daran zu wenden, vorschob. Dabei ist ihm doch begegnet, daß er neben dem notwendigen Infinitiv φάναι oder εἰπεῖν [1]) (denn zwischen den eingeführten Rednern

[1]) 135 d durfte Burnet das εἰπεῖν des Proklos nicht verschmähen, vgl. 131 c 11, 132 b 10, 133 b 3, c 7 usw.; die Handschriften haben εἶπεν; und 131 a 7 mußte er gegen denselben Fehler εἰπεῖν setzen, das häufig ist.

und dem Vortragenden Antiphon steht ja der Zeuge Pythodoros) mehrfach das direkte ἔφη [1]) verwendet, beides durcheinander, also offenkundige Flüchtigkeit, die aber zeigt, wie unbequem ihm diese in der Tat langweiligen Füllsel waren, die er im Symposion sorgsam überall angebracht hatte. Im Theaetet hat er sie dann fortgeworfen und das in der Vorrede begründet. Von absolutem Werte ist demnach eigentlich nur das Gespräch zwischen Sokrates und Parmenides, in dem Platon der Zuversicht Ausdruck gibt, durch seine Erkenntnislehre und Psychologie die alles zerreibenden Antinomien des Zenon und noch andere Einwände, die er voraussah oder gehört hatte, zu überwinden.

Platon hatte selbst ειπεν geschrieben; aber auf falsche Deutung werden diese Fehler nicht mehr zurückgehen; der Indikativ lag den Abschreibern an sich nahe.

[1]) 131 d 3, 132 d 5, 134 d 4 gar ἔφη ὁ Παρμενίδης, und gleich auf dieser und der nächsten Seite noch viermal, dazwischen außer φάναι auch εἰπεῖν.

17. Theaetet.

Der Theaetet ist in den Verdacht gekommen, überarbeitet zu sein, insofern nicht ohne Grund, als er in der Tat als Ganzes unbegreiflich ist, wenn er nach demselben Plane entworfen und ausgeführt sein soll. Aus dem Berliner Kommentar haben wir gelernt, daß es im Altertum eine andere Vorrede gab, aber auch daß sie für unecht galt. Wir mögen sie mit den falschen Proömien des Arat vergleichen, wissen aber allzuwenig, um mehr zu sagen, als daß uns die Fälschung nicht beirren darf.

Woran nehmen wir Anstoß? Am auffälligsten ist die Episode über die Weltflucht des Philosophen 172 a—177 b, die als ein Fremdkörper von dem Verfasser selbst bezeichnet wird[1]).

---

[1]) Ihre Einführung ist sehr seltsam. Es ist zuletzt wiederholt, daß die Protagoreer ein φύσει δίκαιον bestreiten; was die Gemeinde beschließt, ist es, solange der Beschluß gilt. καὶ ὅσοι γε δὴ μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγουσιν, ὧδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσιν. Da erlaubt die Sprache nur, wie Heindorf gleich gesehen hat, „die beurteilen die (d. h. diese) Weisheit so", also Ankündigung eines Urteils. Vorher darf δὴ nicht vertrieben werden, so leicht ἄν (Schanz) ist, und so sehr λέγωσι (BT) dafür spricht; ob λέγουσι byzantinisch ist, wage ich nicht zu sagen, aber nötig ist es, denn das konditionale Verhältnis, das man fälschlich für verallgemeinernd hält, paßt nicht her, da die Anknüpfung nicht adversativ ist. Vielmehr war intendiert „die Protagoreer leugnen das φύσει δίκαιον, und wer sich ihnen nicht ganz verschworen hat, hält eben darum von ihrer ganzen Lehre nichts"; die moralische Konsequenz gibt den Ausschlag. Diese Haltung ist notorisch, daher γε δή. Aber Sokrates gibt das Verwerfungsurteil nicht ab, sondern sagt „sie denken über diese Weisheit so — das gibt nur eine lange Abschweifung". „Wir haben ja Zeit." Nun, denken wir, legt Sokrates los. Statt dessen: „wieder ist mir klar geworden, daß ein Philosoph vor Gericht sich blamieren muß." Wir sind ebenso konsterniert wie Theodoros und sagen πῶς δὴ οὖν λέγεις. „Wer sich in Gerichtshöfen u. dgl. herumgetrieben hat, steht zu dem Philosophen wie ein Sklave neben einem Freien." Das überrascht noch mehr. „Der Philo-

Wir erwarten aber doch, daß sie nicht aus dem Ganzen ebenso herausfällt wie aus dem Gespräche über die Lehre des Protagoras. Auf seine Abschweifung gerät Sokrates durch den Gegensatz des φύσει und νόμωι δίκαιον; vor dem letzteren bestehen die Philosophen natürlich schlecht. Entsprechend geht es den Sophisten (Protagoreern), wenn sie wissenschaftlich disputieren sollen; damit schließt er 177 b, so daß die Episode schön eingerahmt ist. Wenn wir dann in dem allerletzten Satze des Dialoges erfahren, daß Sokrates zum Verhör vor dem Könige geht, weil Meletos ihn verklagt hat, so verbindet sich dieser Schluß mit der Episode auch sehr schön: wir wissen, woran es liegt, daß er gegen Meletos den kürzeren zieht. Aber diese Verbindung und damit die künstlerische Berechtigung der Episode deutlich zu machen, war die Aufgabe des Schriftstellers. Es schneit jetzt der Prozeß des Sokrates in das Gespräch, dessen Zeit überhaupt nicht angedeutet war, ganz plötzlich hinein, so spät, daß er rückwirkend erst dem etwas sagt, der sich über die Komposition den Kopf zerbricht, einem Kritiker, nicht einem Leser. Wenn die Episode etwas Überflüssiges scheinen kann, so ist hier ein Mangel.

Die Episode hebt sich stilistisch von ihrer Umgebung ab; sie hat zwar nicht den Prophetenstil, den die zweite Sokratesrede des Phaidros mit dem Timaios teilt, aber sie hat doch jene Fülle und jenen Glanz, der die erhabenen Partien im Phaidon und im Staate auszeichnet. Das entspricht dem Inhalt, und der Unterschied von der Umgebung ist berechtigt. Auch ist durch

---

soph hat Zeit usw." In dem Fahrwasser ergeht er sich nach Belieben. Also dreimal verdrängt ein neuer Einfall die erwartete Ausführung des früheren. Weshalb? Erregung zu malen, in uns ἔκπληξις zu bewirken, damit wir Theaitetos und die αἴσθησις vergessen, auf den Philosophen hören, der, wenn er ganz ruhig wäre, sagen müßte „die Protagoreer leugnen das φύσει δίκαιον, und vor einem Gerichte ihrer Leute besteht der Philosoph, der nur das φύσει δίκαιον kennt und anerkennt, schlecht genug. Das tut aber nichts, denn er steht doch als Freier vor Knechten, und wenn sich's um wahre Dialektik handelt, blamiert sich der andere". Auf diesen Gedanken läuft die Episode aus, 177 b. So ist das sehr künstlich, mit viel Ethos angelegt; aber volle Wirkung tut es doch nur, wenn man weiß, daß Sokrates dicht vor seinem Prozesse steht. Da der Leser das erst aus dem Ende des Dialoges erfährt, hat Platon es schlecht angelegt, oder es ist irgendeine Störung eingetreten.

die Zwischenbemerkungen des Theodoros dafür gesorgt, daß wir nie vergessen, wo wir uns befinden.

Anders verhält sich das mit dem ganzen Schlußteile von 187 b ab. Da ist von dem belebten Gespräche kaum eine Spur mehr, das bisher ganz auf der Höhe des Phaidros stand, vielmehr sind lange Strecken so dürr wie der Sophistes; Campbell hat das mit vollem Rechte bemerkt. Der Abfall muß jedem, der Stil überhaupt empfindet, deutlich, besser gesagt, peinlich werden; die glücklich erfundenen Bilder, die Siegelabdrücke im Gedächtnis und der Taubenschlag, ändern daran nichts. Aber auch die Ethopöie ist verändert, oder vielmehr es gibt sie fast so wenig wie im Sophistes. Theodoros tut den Mund nicht mehr auf; Theaitetos unterscheidet sich kaum noch von den gewöhnlichen folgsamen Partnern des Sokrates; nur 199 e macht er einmal einen Vorschlag und holt 201 c eine fremde Ansicht heran: dazu brauchte er kein Philosoph zu sein. Vor allem aber ist Sokrates ein anderer; nur am Anfange dieser Schlußpartie redet er noch einmal so, daß die Erziehung des Knaben als seine Absicht erscheint, dann doziert er durchaus nicht anders als der Eleat des Sophistes. Das hatte er schon im Staate getan, an sich ist es also nicht befremdend; aber hier, nachdem er sich als eine Art Hebamme für die Entbindung fremder Gedanken eingeführt hat, wo sich alles um des Theaitetos erstes philosophisches Kind gedreht hat, kann man sich diesen lehrhaften Sokrates sehr schlecht gefallen lassen. Wenn Platon das so hat einrichten wollen, so suchen wir einen Grund, und wenn er es nicht wollte, erst recht. Aber den Versuch, alles schön zu finden, in den Anstößigkeiten tiefere Weisheit und in den Dissonanzen latente Harmonie, überlasse ich andern; es wird schon nicht ausbleiben. In den letzten Sätzen des Dialoges wird dagegen auf die Mäeutik des Sokrates, die Entbindung des Theaitetos von einem nicht lebensfähigen Kinde, also auf die Scherze des ersten Teiles zurückgegriffen, zugleich mit der überraschenden Erwähnung des Prozesses. Also daran kein Zweifel, daß Platon alles so gemacht hat, wie wir es lesen.

Theaitetos hat gleich am Anfang das Wissen für Wahrnehmung erklärt, und die Prüfung dieser Behauptung hat immer der Debatte zugrunde gelegen, auch wenn sie sich scheinbar weit entfernte. Das geht bis 187 a. Da ist die Behauptung

definitiv abgetan. In gewissem Sinne sind wir fertig, wenn auch das Wissen nicht definiert ist. Es ist belehrend, noch das letzte kurze Gespräch zwischen Sokrates und Theaitetos anzusehen, das dem Satze „Wissen ist Wahrnehmung" ein Ende macht. Die Mahnung des unermüdlichen Knaben 183 d führt zwar nicht zu der Kritik der eleatischen Philosophie, die er verlangte, aber zur Fortsetzung seiner Prüfung. Er ist so hell und macht den Fortschritt so leicht, daß er sich mehrere Lobsprüche verdient (185 c d), und das steigert sich zu dem Preise seiner „Schönheit", als er aus sich sagt, ihm scheine nur die Seele die allgemeinen Begriffe betrachten zu können, also auch die οὐσία. Damit hat er es dem Sokrates sehr bequem gemacht, der ihn nun nicht erst darauf zu bringen braucht. Wir dürfen wohl etwas den Kopf schütteln, nicht darüber, daß der junge Mathematiker dies sagt, auch nicht über den uns bekannten Kunstgriff Platons, in dieser Weise einen von ihm früher bewiesenen Satz einzuführen, hier also die aus dem Staate bekannte Erkenntnis der νοητά. Das ist alles in der Ordnung; aber ein Theaitetos, der so viel wußte, hätte schwerlich die Wahrnehmung für Wissen erklärt. Diese Bedenken gegen die Einheitlichkeit der Charakteristik beeinträchtigen das nicht, was der Stil zeigt, die Zugehörigkeit dieser letzten Seiten zu der Verhandlung über Wissen und Wahrnehmung, formell ebenso wie inhaltlich. Inhaltlich ist aber ein gewaltiger positiver Gewinn erzielt; das Wissen muß nun in der reinen Denktätigkeit der Seele gefunden werden (187 a). Denken wir uns, daß Theaitetos darauf zuschlüge, so würde sich als wahres Objekt des wahren Wissens nur das ergeben, was ein wahres Sein hat, also die Ideen. Der Anschluß an die Lehre des Staates wäre sofort da.

Statt dessen sagt der Knabe, seiner Meinung nach nenne man die Seelentätigkeit, die sich um die ὄντα bemüht, δοξάζειν, bekommt dafür ein Lob, dessen Berechtigung nicht ganz sicher sein dürfte, und die neue Behauptung ἐπιστήμη ἀληθὴς δόξα ist da; damit sind wir in dem neuen Fahrwasser. Das führt zu manchen Ergebnissen, positiven und negativen; aber von dem, was wir doch schon so gut wie erreicht hatten, wird kein Gebrauch gemacht. Um die Möglichkeit des Irrtums bemühen wir uns sehr lange, statt bei dem Wissen zu bleiben, und am Ende scheitert die Definition ἐπιστήμη ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου daran,

daß der λόγος das Wissen um das Kriterion voraussetzt, durch das das Wesen von etwas bestimmt wird. Da hätten wir in der Tat besser getan, von dem Wissen um die ὄντα, die νοητά, uns nicht zu dem δοξάζειν zu wenden.

Mit anderen Worten, der letzte Teil des Theaetet ist inhaltlich und formell von dem ersten verschieden. Ich gehe so weit, zu behaupten, daß wir ganz zufrieden wären, wenn nach 187 a formell ein Abschluß des Dialoges erfolgte. Was er für die Person des Theaitetos leisten sollte, ist geleistet und erfährt keinen Zuwachs; die Widerlegung des Protagoras wiegt an sich schwer genug; nur die Episode bliebe rätselhaft; aber das bleibt sie auch so. Und doch ist selbstverständlich alles so von Platon geschrieben; Sokrates braucht zuletzt, (187 a), die seltsame Wendung, man müsse das Wissen suchen ἐν ἐκείνῳ τῷι ὀνόματι ὅτι ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα, damit Theaitetos diese Tätigkeit als δοξάζειν bezeichnet, so daß wir gleich auf die δόξα, unser neues Thema, gelangen.

Sehen wir nun einmal von der Behandlung ab und fassen nur den Inhalt ins Auge, so liefert der erste Teil die Darstellung der heraklitischen Theorie des ewigen Werdens, deren Konsequenz, die protagoreische Leugnung einer objektiven Wahrheit, widerlegt wird. Hingewiesen ist schon auf die Notwendigkeit, auch die eleatische Seinslehre zu prüfen, was nur aus äußerem Anlaß beiseite gestellt wird. Zu dieser einschränkenden Behandlung der Wahrnehmung, die ja kein objektives Wissen liefert, fügt sich die Untersuchung über die Möglichkeit des Irrtums sehr gut. Es müßte nur weitergehen; das, was der Hauptteil des Sophistes bringt, müßte folgen. Eben darum hat ja Platon den Sophistes später an den Theaetet angeschlossen, damit auch den Politikos und den geplanten Philosophos. Es lagen einige Jahre dazwischen, und er belastete den kritisch-dogmatischen Inhalt, die Fortsetzung des Theaetet, mit den Proben dichotomischer Definition; das verbirgt den inhaltlichen Zusammenhang, aber diese Hülle streift man ohne Mühe ab.

Ganz anders ist der Eindruck des Theaetet. Da hat die neue Aufgabe, seinem Freund ein Denkmal zu stiften, die Platon mit frischer Neigung ergriff, zu einem ganz neuen Aufbau geführt. Theaitetos rückte in den Mittelpunkt; im letzten Teile brauchte er für den Antworter seinen Namen so wenig her-

zugeben wie er und der junge Sokrates in den beiden späteren Dialogen. Um seinetwillen trat Theodoros hinzu; weil er keine Füllfigur war, mußte Sokrates auch mehr Leben bekommen, als er im zweiten Teile hat, denn sein Lehren könnte der anonyme Eleat auch besorgen. Kurz, die Liebe und der Schmerz befähigten Platon noch einmal dazu, ein Kunstwerk zu schaffen. Aber er hat es nicht durchgeführt. Das ist begreiflich, da er abschließen mußte, als er nach Sizilien aufbrach. Aber warum rundete er nicht bei 187 a ab? Auch das ist verständlich, wenn man nur annimmt, daß der erste Teil des Theaetet auf einer Grundlage erbaut ist, die das Sachliche ähnlich behandelte, wie wir es im zweiten vor uns sehen. Dann hatte Platon Stücke, deren sachlicher Wert ihm wie uns außer Zweifel stand, fertig, d. h. so fertig, wie das übrige auch einmal gewesen war, und er mochte sie nicht liegen lassen; wußte er doch nicht, ob er je zu diesen theoretischen Arbeiten zurückkehren würde. Wie weit er die Disharmonie empfunden, wie schwer sie ihm gewogen hat, wissen wir nicht, fragen wir nicht, dürfen aber glauben, daß er ohne die äußere Hinderung alles in den edlen Stil des ersten Teiles umgesetzt haben würde.

Das dürfen wir nicht nur glauben, das müssen wir glauben. Denn die Episode hat neben sich die Andeutung am Schlusse, die dem Ganzen einen notdürftigen Abschluß gibt. Sokrates, der wahre Philosoph, wird im Gerichte schlecht bestehen. Das ist jetzt nicht ausgeführt, aber wir dürfen Platon zutrauen, daß sich darauf, wie auch immer, ein Komplement zu der Episode aufbauen sollte: daß wir das auch nicht spielend ergänzen können, ist kein Wunder, denn für den logischen Inhalt des zweiten Teiles liefert der Sophistes die Ergänzung; aber den wahren Philosophen könnten wir nur in dem ungeschriebenen Schlußdialoge der Tetralogie suchen: da würde der Philosoph der Episode seine Ergänzung finden. Jetzt ist die Unfertigkeit des Dialoges, der im Drange der Reisepläne 367/66 zustande kam, offenkundig; auch Platon hat sie empfunden und daher den Plan der Tetralogie gefaßt, sobald er zurückkam.

Ist diese Beurteilung des vorliegenden Tatbestandes richtig, so ergeben sich für Platons Art zu arbeiten zwei wichtige Folgerungen. Die erste ist von meiner Hypothese unabhängig: der Theaetet muß in anderthalb Jahren geschrieben sein, denn auf

der Reise wird ihn doch niemand verfaßt glauben, und publiziert konnte er nur in Athen werden. Schon die Kürze der Zeit spricht dafür, daß der philosophische Inhalt dem Platon zur Verfügung stand, als er ein Werk zu Ehren des Freundes schreiben wollte; der Inhalt hat ja gar nichts mit der Person des Theaitetos oder seinen Studien zu tun. Nun tritt die zweite Folgerung hinzu. Der zweite Teil war skizziert (also auch die Kritik des Protagoras im ersten), ehe der neue Plan, der Plan eines Theaetet, gefaßt war. Also Platon schrieb damals Untersuchungen aus rein sachlichem Interesse dialogisch nieder, nicht unmittelbar zur Publikation, sondern als Skizzen, die später einmal eine künstlerische Gestaltung finden sollten. Wunderbar ist das nicht. Ohne Niederschrift, ohne Hypomnemata konnte auch er die Ergebnisse des angestrengtesten Denkens nicht lassen, an die Form der Debatte war er nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als Lehrer gewöhnt, und das διαλέγεσθαι forderte er als die wahre Methode; ihm mußte es zur zweiten Natur geworden sein. Als er den Theaetet nicht ohne ποιητικὴ μανία zu gestalten begann, verschwanden die dürren Schlußreihen seiner Kritik der ἐπιστήμη αἴσθησις-Lehre völlig in der frischen Fülle der neuen Dichtung; aber die Zeit reichte nicht, auch das übrige umzuschreiben (außer den paar Äußerlichkeiten, die es zu einer Fortsetzung machten), und so nahm er das Disharmonische hin. Als er nach seiner Heimkehr den Plan einer Fortsetzung aufgab, weil ihm die Stimmung, künstlerisch zu gestalten, verflogen war, hat er die noch unfertigen Hypomnemata ausgenutzt, den Sophistes fertig gemacht, in dürftiger Weise an den Theaetet angeschlossen und sich mit der Dürre begnügt. Auf dem Wege war er ja schon gewesen, als er den Parmenides schrieb; nur die innere Erschütterung hatte ihm für eine besondere Aufgabe noch die Elastizität des Geistes gegeben.

Mich dünkt, das ist alles sehr glaublich; es führt aber weiter. Er wird es doch auch früher ähnlich gehalten haben; aber die künstlerisch vollendeten Werke, Phaidon, Phaidros, sind aller etwa vorhandenen skizzenhaften Vorarbeiten Herr geworden. Nicht so der Staat, an dem er lange Jahre arbeiten mußte, auch in wiederholten Ansätzen. Die oben stehende Prüfung seiner dialogischen Anlage hat an mehr als einem Punkte (5., 9. u. 10. Buch) Partien gezeigt, die der Ethopöie und des Künstlerischen überhaupt mehr

oder weniger entbehren. Sie dürfen wir mit dem zweiten Teile des Theaetet vergleichen.

Das Rohmaterial, das in den Gesetzen in Fülle vorliegt, ist dagegen unvergleichbar, weil dort nicht Gedankenreihen zu verfolgen waren; das ist überwiegend Stoff. Dabei zeigt die im wesentlichen gleichartige Formgebung, daß Platon gewohnt war, auch fremden Stoff, wenn er ihn zu verwenden gedachte, sogleich einigermaßen nach der Art zu formen, die ihm nun zur Gewohnheit geworden war. Sie konnte nicht mehr dialogisch sein, erhielt den feierlichen Stil seines Alters, dessen Anfänge doch bis in den Phaidros reichen, aber hat doch Unebenheiten nicht vermieden, die wir nur einem anspruchslosen Ἐπίμνημα zu verzeihen geneigt sind.

18. ΕΙΔΩΝ ΦΙΛΟΙ.

Seit Schleiermacher im Sophistes 248 die Megariker zu finden geglaubt hat, wird als sicher angesehen, daß Platon dort eine einzige bestimmte Schule im Auge hat, und in gleicher Weise wird auch die kurz vorher erwähnte Schule der Materialisten gesucht, aber jede Deutung stößt auf Schwierigkeiten, die Schleiermachers nur deshalb am wenigsten, weil man von den Megarikern nichts weiß, so daß man sich eben aus dieser Stelle eine megarische Philosophie konstruiert hat. Da wird es gut sein zu prüfen, ob die Grundlage der Auffassung richtig ist.

Platons ganze Untersuchung gilt der Logik. Die Definition des Sophisten hat zu einer Verbindung des Seins mit dem Nichtsein geführt, was bisher auch ihm für ein Unding gegolten hatte (Staat 477 a). Der eleatische Redner muß daher einen weiten Umweg machen; es fällt ihm besonders schwer, weil er gegen Parmenides polemisieren muß, einzugestehen, daß dessen Sein ebenso ein „Mythos" ist wie die Urstoffe der älteren Philosophen. Er faßt also diese alle, die noch halb mythischen Genealogien und sogar noch Herakleitos und Empedokles zusammen, die deutlich bezeichnet werden; aber genannt werden nur Xenophanes und Parmenides [1]). Dieser ersten Gruppe wird der logi-

[1]) Indem Platon hier die Eleaten auf Xenophanes und noch frühere zurückführt, legt er für die Zeitfolge Xenophanes Parmenides ein so deutliches Zeugnis ab, daß Reinhardts Versuch, dies Verhältnis umzukehren, schlechthin abzuweisen ist. Darin konnte Platon nicht irren. Darum bleibt die Charakteristik des Xenophanes, die Reinhardt gibt, doch sehr wertvoll. Wir werden in dem Rhapsoden nicht einen konsequenten Systematiker sehen dürfen, also dem System, das die Referate uns überliefern, und unsere Historiker der Philosophie noch weiter ausbauen, mißtrauen. Auch die Verteilung der Bruchstücke auf Sillen und das sog. Gedicht περὶ φύσεως ist ganz unsicher. Der Rhapsode, der immer kühn und geistreich in seinen Vorträgen verschiedene Gedankenreihen verfolgte, konnte

sche Fehler vorgeworfen, daß sie den Subjektsbegriff des Seienden und den Prädikatsbegriff des Seins zusammenwerfen. Darauf läuft es hinaus, wenn Platon selbst auch noch weit von dieser präzisen Formulierung entfernt ist. Gegen Parmenides und sein kugelförmiges Sein wird noch besonders polemisiert.

245 e läßt der Eleat diese Klasse fallen, obwohl er zugibt, daß er nicht alle Einzelnen besprochen hat. In der Tat, wenn eine Übersicht über die Geschichte der Philosophie gegeben würde, dürfte Anaxagoras nicht fehlen. Er nennt die, von denen er nun scheidet, διακριβολογούμενοι ὄντος πέρι καὶ μή und geht zu einer Klasse von ἄλλως λέγοντες, also μὴ ἀκριβεῖς über, zu den Materialisten, die nur das Sinnliche anerkennen, und ihren Gegnern, die es ganz verwerfen. Es befremdet, daß sie es minder genau nehmen sollen, und den Gegensatz von Sein und Nichtsein hat von den Älteren in Wahrheit allein Parmenides verfolgt. Aber indem nun der prinzipielle Gegensatz zwischen sinnlich und übersinnlich erfaßt ist und nur verschieden beurteilt wird, tritt vor ihm das Genauere, ob dies oder jenes Element die ἀρχή, das ὄν ist, zurück. Wollten wir an den eigentlichen Inhalt der Philosopheme denken, so würde die ganze Gruppierung unerträglich werden. Dem Eleaten erscheint jenes διακριβολογεῖσθαι ziemlich müßig; das ist ein endloses Spiel der δόξα, der εἰκότα; so viel Scharfsinn darauf verwandt wird, δοκὸς ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Was ist das ihm, der selbst ein εἰδῶν φίλος ist; andererseits ist

einmal angeregt durch die ionische Physik (seinen angeblichen Lehrer Anaximandros) von der Weltentstehung mehr physikalisch erzählen, ein andermal seine Theologie vortragen, hier oder da den Gedanken des Alleinen fassen, den dann Parmenides aufgriff und mit starrer Konsequenz durchführte. Von ihm, der auch in der δόξα an Xenophanes anknüpfen konnte, rückschauend fanden dann die späteren Eleaten und die Peripatetiker bei Xenophanes ein System, das er mindestens bewußt nicht gehabt hatte. Es ist eben ein Unterschied, ob ein Philosoph ein einziges Buch hinterläßt wie Parmenides und Herakleitos oder sich in einem langen Leben häufig vernehmen läßt, und wenn das ein Dichter tut, wird die Gewaltsamkeit nur ärger sein, die alles in ein System zwängt. Xenophanes aber muß ganz als Dichter gefaßt werden, nicht so gar anders als Simonides. Pherekydes der Syrier darf nicht von den anderen Trägern des Namens getrennt werden, oder besser von den Verfassern der betreffenden Bücher, denn ich betrachte auch jetzt den Namen genau so wie den Homers; das kann man ignorieren, aber nicht widerlegen.

sein Interesse auf ὄν und μὴ ὄν gerichtet, so daß er auch die vorparmenideische Philosophie sich darauf erstrecken läßt, also ihre materiell bestimmte ἀρχή für einen notwendig verfehlten Versuch hält, das qualitätlose ὄν (εἶναι) zu fassen.

Auch im folgenden gibt er durchaus keinen objektiven, historischen Bericht, sondern mischt überall sein Urteil ein. Da soll es eine Gigantomachie geben; die Giganten sind die Materialisten, die alles aus dem Himmel herabzerren, ihre Gegner zertrümmern dagegen die Dinge der Sinnenwelt, die jene allein anerkennen [1]). Einen solchen Streit dieser Parteien hat es auf Erden damals nicht gegeben; es wird nur der Gegensatz der Grundanschauungen in diesem Bilde lebhaft dargestellt. Der Knabe Theaitetos ist vielen der Giganten begegnet (248 b), ist über ihre Ansichten unterrichtet und kann für sie antworten (247 b). Es gibt unter ihnen Unterschiede der Meinung; nur die ganz echten Erdensöhne erkennen nichts Körperloses an (247 c). Auf einen Einzigen kann die Charakteristik also nicht gehen. Es sind böse Menschen, und ihre Widerlegung geschieht nur so, daß eine gewisse Besserung an ihnen vorausgesetzt wird (246 d): darin liegt, daß die ganz konsequenten Erdensöhne nicht widerlegt werden (246 d); es geschieht auch nur so, daß sie zurzeit nichts zu erwidern wissen (247 e). Die Widerlegung wird nur so erreicht, daß sie zugeben, die Gerechtigkeit sei etwas, das in der wenn auch körperlichen Seele wirkt [2]). Um sie dazu zu bringen,

[1]) Diese Zweiteilung erinnert an die im Staate 505, wo die Masse, die in der ἡδονή das ἀγαθόν sieht, den κομψότεροι gegenübergestellt wird, die es in der φρόνησις finden. Von dem Unsinn, auch hier Polemik gegen bestimmte Personen zu sehen, will ich nicht reden; es liegt ja auf der Hand, daß es wirklich die Masse ist, der nichts über den Genuß geht, κεκόρεσται ὥσπερ κτήνεα, sagt Heraklit, und Phileb. 67 b stehen auch die Tiere. Ihr gegenüber stehen die Philosophen, die den Namen verdienen. Alle Ansichten will und braucht er dort nicht zu umfassen. Aber ihm schien, wie der Philebos zeigt, jeder Materialismus ethisch auf den Kult der ἡδονή hinauszulaufen, und eine wirkliche Philosophie auf den des νοῦς. Ebendort zeigt sich, daß die Anerkennung der Vernunft im Weltall im Gegensatze zu Zufall oder bloßer Kausalursache dieselbe Scheidung hervorruft. Recht deutlich wird, wie ihm das καλὸν καὶ μέτριον καὶ ἀληθές in Physik, Ethik und auch Logik wirklich dasselbe war, und daß sich durch ihr Verhalten zu ihm überall die Geister schieden.

[2]) Zeller II 298 versteht die Stelle so falsch, daß er meint, diese Materialisten hätten wirklich gelehrt, Gerechtigkeit und Einsicht wären

wird das wahrhaft Seiende lediglich als eine Fähigkeit oder Kraft, δύναμις, definiert (247 e). Das ist durchaus nicht die Überzeugung des Eleaten, der nicht verfehlt, hinzuzufügen, es würde sich wohl später anders herausstellen (247 e). Jede Ansicht ist damit erledigt, welche diese Definition für Platon in Anspruch nimmt.

Nun wendet er sich zu der anderen Klasse, den εἰδῶν φίλοι, die „sich sehr vorsichtig von oben aus der Region des Unsichtbaren des Ansturms der Giganten erwehren, indem sie erzwingen wollen, daß es intelligible körperlose Formen des Seienden gibt" (246 b). Theaitetos weiß, daß sie Sein und Werden unterscheiden; mit dem Sein steht unsere Seele durch das Denken, mit dem Werden unser Körper in Verbindung. Diese Verbindung ist gemäß der eben gegebenen Definition aktiv oder passiv auch eine Kraft des so Verbundenen. Darüber weiß nicht Theaitetos, sondern nur der Eleat Bescheid, weil er mit diesen Philosophen vertraut ist, auf ihrem Boden steht. Sie schreiben eine Veränderung, aktiv oder passiv, nur dem Werden zu, und Theaitetos ist geneigt, dem beizupflichten. Allein der Eleat belehrt ihn, daß Erkennen etwas Aktives, Erkanntwerden etwas Passives ist, und sofort zieht der Knabe den richtigen Schluß, daß das Erkanntwerden als etwas Passives eine Bewegung (Veränderung) in das Sein hineintragen würde, also abgelehnt werden muß. Daraus folgt nicht, daß die Ideenfreunde diesen Schluß gezogen hätten, sondern es ist die *deductio ad absurdum*. Es käme ja dabei heraus, daß das Sein ein unbewegliches, in feierlicher Heiligkeit dasitzendes Götterbild würde, ohne Vernunft und Leben und Seele. Das ist widersinnig. Vernunft fordert als Sitz eine Seele, und Seele fordert Bewegung. Ihre Definition aus dem Phaidros wird nicht angeführt, aber sie liegt der abfälligen Kritik zugrunde. So stellt sich das Dilemma: wenn alles unbewegt ist, so gibt es keine Vernunft, und wenn alles bewegt ist, so verschwindet sie

etwas Unkörperliches. Natürlich, einen Körper hat sie nicht, aber sie „ist" auch nur etwas, wenn sie wirkt. Das zuzugestehen sind die Materialisten so freundlich, weil sie „zurzeit nichts Besseres zu sagen haben"; d. h. sie tun es nur hier, damit der Dialog weitergeht. Zellers Mißdeutung ist gleicher Art mit der, daß Platon jetzt in seinen Ideen nur eine δύναμις, wohl gar eine aristotelische, gesehen hätte, weil er hier sich zunächst mit der Anerkennung dieses Inhaltes begnügt.

ebenso aus dem Reiche des Seienden; ohne Ruhe ist das Ewig-Gleiche nicht zu denken. Also kann der Philosoph weder diesen folgen, mögen sie nun eine Form oder viele annehmen, wenn sie das All für ruhend halten, noch ihren Gegnern, die alles im Flusse des Werdens sein lassen. Damit ist kein Problem gelöst, sondern nur deutlich geworden, daß sowohl Ruhe wie Bewegung „sein" müssen, also sich Gegensätzliches mit dem „Sein" verbinden läßt. Wir sind wieder ganz bei der Logik und bleiben bei ihr.

Auf eine einzige bestimmte Lehre können die εἰδῶν φίλοι ebensowenig bezogen werden wie die Giganten [1]), denn auch hier gibt es Unterschiede, mindestens je nachdem es ein oder mehrere εἴδη geben soll. Der Eleat ist als solcher zu dieser Gruppe gehörig oder steht ihr doch nahe, und in der Tat, das Sein des Parmenides ist ein solches ἓν εἶδος, ein solches unbewegtes Götterbild. Platon selbst gehört auch zu den εἰδῶν φίλοι. Im sechsten Briefe nennt er seine Philosophie die καλὴ τῶν εἰδῶν σοφία: wie hätte er da eine fremde Lehre mit dem Namen der seinen bezeichnen können. Ob aber ein εἶδος oder mehrere: der Widerspruch bleibt, daß die Unterscheidung der zwei Reiche streng genommen keine Verbindung zwischen ihnen gestattet, weil selbst das Erkanntwerden etwas Passives, also eine Veränderung, in das Unveränderliche hineinträgt. Jede Aktion seinerseits tut das auch. Die Definition des ὄν als eine δύναμις wird hier ebenso verhängnisvoll wie gegenüber der Leugnung von allem unsichtbaren Seienden. Beide Male wird durch sie dargetan, daß „Sein" von Widersprechendem ausgesagt werden muß, also die vorher bei dem Nichtsein entdeckten Probleme ebenso für das Sein gelten. Dazu war diese ganze Abschweifung da; auf diesem Ergebnis wird weitergebaut.

Somit ist es ein Mißverständnis, die Absicht Platons in dieser Partie in der Bestreitung dieser oder jener Schule zu sehen. Für die Erklärung des Sophistes brauchte also die Verkehrtheit aller solcher Deutungsversuche gar nicht nachgewiesen zu werden, und wenn sie auch einige Worte der Abwehr erhalten sollen, so hat die Erklärung des Ganzen doch den Vortritt.

[1]) 252 a πάντα ἀνάστατα γέγονεν ἅμα τε τῶν τὸ πᾶν κινούντων καὶ τῶν ὡς ἓν ἱστάντων καὶ ὅσοι κατ' εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί. Sind da nicht zwei Arten von εἰδῶν φίλοι unterschieden, Parmenideer und Platoniker?

Platon will darauf hinaus, dem μὴ ὄν sein Recht zu geben, daß es durchaus kein οὐκ ὄν ist; auch in dem Schein, dem Spiegelbilde, „ist" etwas. Er hat das schwerlich an der Logik gelernt; die materielle Welt erzwang die Anerkennung; aber er erfaßt es nun von der logischen Seite. Es ist ein Fortschritt seines eigenen Denkens, und so muß er auch eigene Behauptungen berichtigen oder doch schärfer fassen. Das waren die höchsten Stufen, auf die bisher die Erkenntnis gehoben war; sie galt es also vornehmlich zu betrachten. Von der Auseinandersetzung mit Parmenides kam er her; ihm war sehr bewußt, wieviel er mit dessen Seinslehre gemein hatte; einen Eleaten hatte er eben darum eingeführt: von Parmenides mußte er auch reden. Er hatte durchschaut, daß dieser durchgehends ὄν und εἶναι gleichsetzt; da schien er ihm noch verstrickt in dem logischen Fehler aller alten Philosopheme, die kein Sein von dem Subjekte unterscheiden, das sie als seiend prädizieren; Parmenides bringt auch Mythologie. Wohl kommt er weiter, aber ihm wird dabei die Sinnenwelt Trug: er muß ihr das Sein ganz absprechen. Umgekehrt leugnen die Materialisten die Existenz von irgend etwas Unkörperlichem. Das sind zwei entgegengesetzte Standpunkte; beide genügen nicht, aber sie weisen von entgegengesetzten Seiten auf dieselbe Schwierigkeit, die Platon jetzt überwinden kann, daß sich die beiden Reiche νοητά und αἰσθητά nicht miteinander vertragen wollen.

Die Materialisten bringt er zu der Anerkennung unsinnlicher Kräfte, indem er sie zugestehen läßt, daß die Seele, selbst wenn sie körperlich ist (einerlei was, Feuer, Luft, Blut, Harmonie), durch Unkörperliches bestimmt wird (das Gerechte u. dgl.). Wir wollen dieses vorläufig gar nicht näher bestimmen, als daß es eben wirkt, also eine Kraft ist, aktiv oder auch passiv. Damit haben die Materialisten (allerdings nur, weil sie besser geworden sind) ἀσώματα εἴδη zugestanden, Unkörperliches, denn weiter liegt in diesem Worte noch nichts.

Auf der anderen Seite stehen alle, die sich mit den νοητὰ εἴδη angefreundet haben, also auch Parmenides, denn sein ἓν εἶδος ist wenigstens in materiellem Sinne körperlos; Platon gehört auch dazu. Wie ist nun die Beziehung der beiden Reiche zueinander? Darüber weiß Theaetet nicht Bescheid, aber ihm imponiert, was der Eleat sagt, daß sie schlechthin nichts gemein

haben. Er, der Sokratesschüler, ist in derselben Lage und muß es sein, in der Sokrates gegenüber Parmenides ist, als dieser ihm in dem Dialoge seines Namens die Frage stellt, 134. Indem nun wieder unter dem Unkörperlichen nicht mehr verstanden wird als eine δύναμις τοῦ ποιεῖν ἢ πάσχειν, also wie oben ein Minimum, zeigt sich doch schon, daß selbst die νοητά ein πάσχειν von seiten der Sinnenwelt her erfahren (in Wahrheit zwar nicht; denn sie werden zwar erkannt, dies aber durch den νοῦς, der zu ihnen gehört), also Veränderung und Bewegung. Andererseits liegt im Wesen des Seins die Ruhe. Der Widerspruch ist da; nur die Anerkennung des μὴ ὄν in seinem Sein wird ihn lösen.

Es konnte auch so gegeben werden: die Anerkennung eines unkörperlichen Reiches wird durch die Macht des Sittengesetzes über den Menschen erzwungen. Verfolgt man das, so scheint es zunächst zu der Annahme zu führen, daß die beiden Reiche einander gar nicht berühren. Dann wird aber das Sein ein totes Götterbild wie bei Parmenides. Also ist allein die platonische Lehre möglich, die es zugleich in ewiger Gleichheit und Ruhe und doch in ewiger Tätigkeit sein läßt; aber sie verlangt dann die logische Begründung ihrer Möglichkeit. Auf welchem Wege die Verbindung vor sich geht, wie es zugeht, daß die menschliche Seele die Ideen erkennt, wie es überhaupt um das Wesen der Seele steht, gehört hier, zu den logischen Fragen, gar nicht her, bleibt also unbesprochen.

Ich meine, die Partie ist verstanden; sie verliert damit ihre besondere Bedeutung für Platons Lehre, aber das ist willkommen. Verschwunden ist die Deutung als Korrektur seiner Ideenlehre; daran ist nicht mehr wahr, als daß er sein Prinzip auch heranziehen muß, zeigen muß, auch für dieses ist die logische Untersuchung unbedingt erfordert, aber nicht, um die Ideen in Begriffe zu wandeln oder zu beweisen, daß sie nie mehr waren, überhaupt nicht, um umzustoßen oder aufzugeben, sondern um tiefer zu begründen.

Es ist eigentlich nicht mehr nötig, die Deutungen auf bestimmte Philosophen abzuweisen; aber weil die Hypothesen zum Teil so viel Staub aufgewirbelt haben, mag wenigstens einiges behandelt werden. Platonisch ist die erregte, ziemlich verächtliche Stimmung, mit der der Materialismus abgewiesen wird,

hier wie im Theaetet 155 e [1]). Soll man wirklich ernsthaft davon reden, daß Antisthenes, der Unvermeidliche, auch hier genannt wird? Es gibt ja keinen Schatten eines Grundes dafür, und wenn er es war, so soll man aufhören, ihn unter die Sokratiker zu stellen. Man ist doch nicht gleich Materialist, wenn man bekennt, die reale Existenz von Platons Ideen nicht zu glauben. Die Stoiker sind freilich im Prinzip Materialisten, aber der Schluß, was die Stoa lehrt, ist antisthenisch, ist wirklich von einer unverzeihlichen Ungeschichtlichkeit, genau wie den Materialismus Epikurs auf Demokritos oder gar Leukippos zu übertragen. Auch Demokrit hat man hier genannt: mögen die Vertreter dieser Ansicht sagen, mit welchem Sinne sie die Atome wahrnehmen. Platons Widerwille gegen den Materialismus kommt von der ethisch-religiösen Seite her: Demokrits Ethik zeigt am besten, daß er ihn nicht im Auge haben kann.

In den εἰδῶν φίλοι „eleatische Platoniker" zu sehen, ist nur ein unzutreffender Ausdruck für die richtige Beobachtung, daß Platonisches und Eleatisches von dem Eleaten gesagt wird, der ein Geschöpf Platons ist. Es hat aber dazu geführt, diese Mischphilosophie aufzutreiben, und da boten sich die Megariker, die man flugs gleich Eukleides setzte. Was wissen wir von Eukleides, der doch für Platon allein in Betracht kommt? Er war sein Freund, bei dem er 399 Unterkunft fand, dem er 367 den Theaetet widmete. Das Altersverhältnis ist unbekannt. Daß erst der Sophistes auf die Megariker bezogen ward, dann in die auf 399 angesetzte „megarische Periode" Platons samt den zugehörigen Dialogen verwiesen ward, also der Theaetet ebenfalls, hat lange Zeit die Auffassung von Platons Schriftstellerei und seiner philosophischen Entwicklung bestimmt; aber das ist alles abgetan, und der Schatten einer toten Hypothese darf die Wahrheit nicht mehr trüben (tut's in der Wissenschaft nur zu oft).

Eukleides hat Dialoge geschrieben; aber sie sind früh verschollen, so daß wir auf die Angaben angewiesen sind, die sich in der doxographischen Tradition erhalten haben, und auch da hat man bald die ganze megarische Schule fortgelassen: bei Aetios wird nur noch Diodoros Kronos berücksichtigt. Cicero im Lucullus 129 nennt den Eukleides mit den Megarikern zu-

[1]) Dort hat Campbell die Deutung auf Antisthenes schlagend abgeführt.

sammen als Anhänger der Eleaten; genau so tut es Aristokles, Euseb. pr. ev. XIV 756, der aber οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς sagt. Als Inhalt der Lehre gibt er an τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν. Das ist einfach eleatisch und ist im Hinblick auf den Sophistes formuliert, wie das ἕτερον zeigt. Verwendbar ist also nur Cicero *id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper* (ἕν, ὅμοιον, ταὐτόν), *hi quoque multa a Platone*.. Hinzu kommt nur noch Diogenes Laertios II 106 οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον, ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά· τὰ δ' ἀντικείμενα τῶι ἀγαθῶι ἀνήιρει μὴ εἶναι φάσκων; das kann nicht die Sinnenwelt, sondern nur das Böse bezeichnen. Es bleibt ungewiß, ob diese Bezeichnungen in demselben Zusammenhange gebraucht waren oder in verschiedenen Dialogen. Wichtig ist die Abhängigkeit von Platon, die Cicero bezeugt, auf die auch das ἀγαθόν deutet: dann schrieb Eukleides wohl spät; dazu paßt seine Fürsorge für Theaitetos und Platons Dank. Ausgeschlossen ist durch diese Angaben, daß er eine Vielheit von Ideen annahm. Wenn Aristoteles gegen Ende der Metaphysik N 1091 b 13, zurückschauend auf die Gesamtentwicklung der Philosophie, ähnlich wie Platon im Sophistes 242 d, 246 d, alle τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λέγοντες zusammenfaßt und dann den Unterschied macht οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι, οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ὤιοντο μάλιστα, so trifft das zwar auf Eukleides auch zu, aber Bonitz zeigt zu der Stelle, daß Aristoteles der Meinung war, es träfe auch auf Platon zu. Weiter wissen wir über Eukleides nichts; er gehört in die Klasse der Philosophen, die νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη für die ἀληθὴς οὐσία halten, aber daß er eine Mehrheit von εἴδη annahm, ist nicht bezeugt. Die, welche nur eins annahmen, könnten ihn vertreten. Vor allem, seine Abhängigkeit von Platon ist bezeugt. Das umzudrehen ist unerlaubt. Ist es nicht auch das Natürliche, daß Platon in einem wissenschaftlichen Freundschaftsverhältnis der Gebende war?

Von den späteren Megarikern sind logische Fangschlüsse genug überliefert, schon von Aristoteles Met. Θ 1046 b 29 ff., geeignet, ihren Zusammenhang mit Zenon zu beweisen, aber über εἴδη sagen sie nichts aus; nichts spricht dafür, daß Platon sie gekannt oder gar berücksichtigt hätte. Die Schwierigkeiten, die

Stilpon oder auch die Megariker bei Plutarch *adv. Colotem* [1]) 1120 und Simplikios in Phys. 120 erheben, operieren mit ταὐτόν und ἕτερον, also mit Platons Sophistes, dessen Lösung sie nicht gelten lassen. Das mag zeigen, daß sie sich getroffen fühlten, und das mußten sie als Parmenideer; aber Platon braucht sie nicht im Auge zu haben und am wenigsten sie allein. Und konnte er es überhaupt? Kann jemand auch nur von fern wahrscheinlich machen, daß Ichthyas oder Eubulides die Lehren vertreten hätten, die Platon hier vorführt? Stilpon hat sie nicht vertreten [2]). Die Polemik gegen die Megariker ist also eitel Wind. Selbst wenn Eukleides ein einziges νοητὸν εἶδος annahm, also von der Kritik mitbetroffen wird, so zielt diese nicht auf ihn im Unterschiede von Platon, sondern auf eine Schwierigkeit, die in Platons eigener Lehre ganz ebenso steckt.

Wir würden nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet sein, jede direkte Polemik für den Sophistes zu leugnen, wenn nicht die Form, in der die Behauptung, es gäbe nur identische Urteile, vorgebracht wird, auf eine bestimmte Person, einen ὀψιμαθής hinwiese, 251 b, und auch 259 c verletzende Worte gegen einen Vertreter dieser Ansicht fielen. Diese Vorwürfe haben mit der Streitfrage nichts zu tun, müssen also auf anderes zielen: da suchen wir die Person, und sie ist in Antisthenes mit hinlänglicher Sicherheit gefunden. Das ὀψιμαθές klingt nahe an das καταγεγηράκασι des Isokrates Hel. 1 an. Über das μὴ εἶναι ἀντιλέγειν hatte Antisthenes also vorher geschrieben, hielt aber noch Schule. Behandelt hat er es im Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν:

---

[1]) Eudemos sagt bei Simplikios in Phys. 98 ἐστὶ τὸ διορίζειν ἕκαστον ποσαχῶς λέγεται πρῶτον πρὸς ἀλήθειαν. Πλάτων τε γὰρ εἰσάγων τὸ δισσόν (d. h. τὸ ἕτερον, τὸ μὴ ὄν neben dem ὄν) πολλὰς ἀπορίας ἔλυσεν πραγμάτων ὧν νῦν οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἴδη. Er wiederholt die ersten Worte S. 342, schreibt aber ἐπὶ τῶν πραγμάτων, abkürzend, weil er das Weitere nicht mit anführt. Das ist also keine Variante. Die Korruptel ist deutlich: sie liegt aber nicht bloß in dem Fehlen eines Verbum, sondern auch in dem sinnlosen ὥσπερ. Diels scheint mir zutreffend bei den νῦν σοφισταί an Stilpon und Menedemos zu denken, die immer noch an dem alten Knochen nagten, daß der Mensch ἓν καὶ πολλά wäre, weil er verschiedene Prädikate erhält. Dann stimmt νῦν, ist also nicht anzutasten. Aber es reicht eben nicht, ein ἅπτονται oder ἔχονται oder auch παρέχουσι zuzufügen, da ὥσπερ bleibt.

[2]) Er macht Witze, die eines Euthydem würdig wären, gegen den Gattungsbegriff, Diogenes II 119.

der war also früher erschienen, wenn man nicht in seinen drei Büchern eine Folge von Pasquillen sehen will. Dann hatte Platon den stärksten Anfall bereits erfahren, als er im Theaetet sich jeder persönlichen Replik enthielt; die Möglichkeit, daß Antisthenes später, also nach 366, noch einmal losschlug und sich die verächtliche Behandlung im Sophistes zuzog, ist vorhanden, aber die Wahrscheinlichkeit sehr gering. Antisthenes, älter als Isokrates, war damals den achtzig näher als den siebzig, wenn er noch lebte. Die Modernen mögen wünschen, daß Platon sich an ihr *de mortuis nil nisi bene* gehalten hätte. Schwerlich hat er es als Grundsatz gebilligt, und es ist auch ebenso berechtigt, einen Lebenden, zumal einen, der sich überlebt hat, zu schonen, aber nach seinem Tode die Wahrheit zu sagen, die doch einmal gesagt werden muß, oder soll eine Schonfrist ausgemacht werden? Platon sah in der Trennung der Seele vom Körper einen gar nicht wesentlichen Moment ihres Lebens. Er verleugnet sich nicht, wenn er mit der persönlichen abschließenden Charakteristik des Antisthenes hervortritt, als dessen Lebenswerk abgeschlossen ist. Das jahrzehntelang still getragene Gefühl der erlittenen Kränkung brach freilich mit durch. Das ist menschlich; schelte, wer mag.

Wenn Platon den Materialisten als das entgegengesetzte Lager die εἰδῶν φίλοι gegenüberstellt und noch im sechsten Briefe seine Philosophie die περὶ τὰ εἴδη σοφία nennt, so sind ihm die εἴδη im wesentlichen die νοητά, denn die Anerkennung des Übersinnlichen, Intelligiblen als des wahrhaft Seienden macht den Gegensatz zu dem Materialismus. Diese Auffassung hat er also in den sechziger Jahren gehabt, als er die logische Trilogie schrieb, und hat sie behalten. Aber das Prinzip des κατ' εἴδη τέμνειν ἐπὶ τὸ ἄτμητον ist schon im Phaidros 277 b ausgesprochen: es ist die Methode, die hier entscheidet; sie bezieht sich aber auf die νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη, welche die ἀληθινὴ οὐσία sind, Soph. 246 b. Denn dies hat immer auch für Platon seine Geltung behalten: das sagt der siebente Brief 342 b. Es ist ein sehr seltsamer, ohne weiteres überhaupt nicht verständlicher Ausdruck „*amici specierum*". „Freunde von Arten", „nach Arten schneiden", und dabei ist εἶδος im Sinne von Art über den Wortsinn „Gestalt", „äußere Erscheinung" schon gesteigert, so daß es eigentlich gar keinen Plural haben kann und bei Homer, Pindar, den Tragikern auch keinen hat. Nur wenn es sich um

mehrere Gestalten desselben Subjektes oder um die Gestalten von mehreren handelt, ist der Plural natürlich berechtigt. So Empedokles öfter, Herodot z. B. 3, 107, Melissos 8, 4. Die Entwicklung des Wortgebrauches ist daher wert verfolgt zu werden. Hinzugenommen muß gleich ἰδέα werden, das jüngere Synonymon, von Platon wenigstens immer so gebraucht. Es steht wohl zuerst bei Pindar Ol. 10, 103 ἰδέαι τε καλὸν ὥραι τε κεκραμένον von einem schönen Knaben; ganz wie Protag. 315 e τὴν ἰδέαν πάνυ καλός, Charm. 154 d τὸ εἶδος πάγκαλος. Noch in der Diotimarede, die zu den ewigen Formen führt, ist τὸ ἐπ' εἴδει καλόν 210 b die leibliche Schönheit. Und sogar Polit. 291 b vertauscht das πάμφυλον γένος der falschen Politiker τάς τε ἰδέας καὶ τὴν δύναμιν εἰς ἀλλήλους, der Löwe wird zum Satyr und umgekehrt, und dem entspricht seine Haltung. Die Tragödie meidet ἰδέα; nur in den Bakchen 471 erlaubt sich Euripides τὰ δ' ὄργι' ἐστὶ τίν' ἰδέαν ἔχοντά σοι, aus der Umgangssprache; Aristophanes Vög. 993 τίς ἰδέα βουλεύματος. Die Komödie verhält sich gegen εἶδος ablehnend. Der Euripides der Komödie redet tragisch, wenn er es braucht, Thesm. 267. Plutos 317 ἐπ' ἄλλο εἶδος τρέπεσθε steht es periphrastisch, ganz entbehrlich, und das ist ein Zeichen der Spätzeit des Dramas. Erweitert ist der Gebrauch in der attischen gebildeten Sprache der Sophistenzeit, die gleich auch auf das Ionische hinübergriff, von dem sie gleichzeitig viel aufnahm, so daß man, was erst in dieser Zeit aufkommt, nicht weiter zu sondern vermag. Am meisten lehrt Thukydides. Auch bei ihm ist εἶδος und ἰδέα dasselbe. Von der Pest steht εἶδος τῆς νόσου II 50, τοιοῦτον ἦν τὴν ἰδέαν II 51; das ist die Erscheinungsform. III 82 στάσεις τοῖς εἴδεσι διηλλαγμέναι. IV 55 τὴν ὑπάρχουσαν ἰδέαν τῆς παρασκευῆς, VII 81 ταύτηι τῆι ἰδέαι καταδαμασάμενοι, da ist es schon ganz abgegriffen „auf diese Weise". Ebenso τῆι αὐτῆι ἰδέαι III 62, gleich dahinter ἐν οἵωι εἴδει, in welchem Zustande, „wie es bei uns aussah". Besonders liebt er πᾶσα ἰδέα (θανάτου usw.), III 81, 83, 98 u. ö. πολλαὶ ἰδέαι πολέμου I 109, ἐπὶ πλεῖστα εἴδη II 41. Geradezu periphrastisch steht τοῦτο τὸ εἶδος VI 77, VIII 56, τῶι τοιούτωι εἴδει VIII 90. Aristophanes hat ἰδέα in dem ursprünglichen Sinne Vögel 1000 τὴν ἰδέαν κατὰ πνιγέα, Wolken 288 ἀθανάτην ἰδέαν, wie Thukydides nur VI 4 δρεπανοειδὲς τὴν ἰδέαν τὸ χωρίον. Merkwürdig noch die Antithese Plutos 559 γνώμην καὶ ἰδέαν βελτίων, wo ψυχὴ καὶ σῶμα

platonisch stehen könnte. Es tritt aber ein neuer Gebrauch auf, fortgebildet von πᾶσα ἰδέα, πολλαὶ ἰδέαι bei Thukydides, Wolken 547 καινὰς ἰδέας εἰσφέρων σοφίζομαι, „ich bringe immer neue Erfindungen"; die Wolken sind ein anderes Genre als die Ritter. Frösche 382 ὑμνῶν ἰδέαν ἑτέραν. So auch Eupolis Astrat. 1 ἐπὶ καινοτέρας ἰδέας ἀσεβῶν βίου. Auf Thesm. 437, das besonders wichtig sein würde, weil es ganz isokrateisch klingt, πάσας δ' ἰδέας ἐξήτασεν, πάντα δ' ἐβάστασε φρενὶ πυκνῶς τε ποικίλους λόγους ἀνηῦρεν, ist leider kein Verlaß, da es Trochäen waren, die hoffnungslos entstellt sind.

Diesem gewöhnlichen Sprachgebrauche fügen sich eine Menge platonischer Stellen, in die man also gar keinen spezifisch philosophischen Sinn hineintragen darf. Insbesondere hat der periphrastische Gebrauch von εἶδος und ἰδέα eine sehr weite Geltung. Eine reiche Auswahl von Belegen liefert Ast im Lexikon. ἡ τῶν τριῶν ἰδέα Phaidon 104 d ist nur die Drei, die Dreiheit, und die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ des Staates 505 a ist nichts als das ἀγαθόν; wir legen nur das νοητόν gleich mit hinein, weil wir die Lehre vorher gehört haben. 507 e steht οὐ σμικραῖ ἰδέαι ganz gleich οὐ σμικρῶι, wie φρονήσεως καὶ τὸ σμικρότατον εἶδος Ges. 689 d. 510 d τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται ist nicht anders, denn das Sinnliche, das Gesehenwerden, wird nicht mehr fühlen, wer die εἴδη in das Reich der νοητά verweist. Selbst ἑνὶ εἴδει περιλαβεῖν Theaetet 148 d ist von dem Thukydideischen Gebrauche aus noch ganz verständlich, nicht anders als die δύο εἴδη πειθοῦς, Gorg. 454 e, ebenso Theaet. 204 a μία ἰδέα ἐξ ἑκάστων τῶν συναρμοττόντων στοιχείων ἡ συλλαβή, wo ἕν ebensogut stehen könnte. Und im Staat 440 e λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἴδη εἶναι ἐν ψυχῇι, wo sich übersetzen läßt „ein Denkendes, so daß keine Dreiheit, sondern eine Zweiheit in der Seele ist". Von denselben sagt er μέρη. Er würde die drei πρόσωπα der Gottheit in der christlichen Dogmatik als εἴδη bezeichnen können. Sehen wir nun noch einmal Euthyphron 5 d an ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ὁσιότητα, so heißt das nur, daß alle die einzelnen ὅσια eine und dieselbe Erscheinung, Form, der Betrachtung darbieten, und diese heißt 6 d αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧι πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστι. Da ist das εἶδος nichts anderes, weder eine Idee im Sinne der Lehre des Staates, noch ein logischer Begriff; es kann nur zu beidem einmal werden. Am bezeichnend-

sten ist wohl Gorg. 503 e οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ [βλέποντες] πρὸς τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος προσφέρει ⟨ἃ προσφέρει [1]⟩ [πρὸς τὸ ἔργον τὸ ἑαυτῶν], ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῶι σχῇι τοῦτο ὃ ἐργάζεται. Das wird dann dahin erläutert, daß er das Einzelne zusammenfügt ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα. Das tut selbst der Turnlehrer mit dem Leibe seines Schülers. Da ist das εἶδος also die Einheit und Vollkommenheit, die jeder herstellen will, und deren Erscheinungsform er in der Phantasie bei seinem Wirken schon vor Augen hat. Das können wir ein Ideal nennen; von der platonischen Idee ist es noch weit entfernt; es konnte nur dazu werden. Menon 72 c heißt es, daß die vielen Tugenden ἕν τι εἶδος ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί. Da haben sie die Form an sich, die sie zur Tugend macht, aber kein Wort davon, daß sie außer ihnen für sich besteht und ewig ist. Mehr konnte Sokrates dem Menon auch nicht sagen, konnte Platon seinen Lesern noch nicht sagen, weil sie gar nicht mehr verstehen konnten. Selbst wußte er freilich schon mehr. Erst im Staate 507 b wird die Idee vom Sehen ganz getrennt, αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἕκαστον (Adam, ἑκάστου codd.) ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν καὶ τὰ μὲν ὁρᾶσθαί φαμεν νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν ὁρᾶσθαι δ' οὔ. Und erst das κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι, τέμνειν ἐπὶ τὸ ἄτμητον bringt die logischen Begriffe von Gattung und Art hinein [2]. Die ältere Bezeichnung ist das αὐτὸ καλόν, auf das schon das αὐτὸ φίλον des Lysis vordeutet: von solchen Bezeichnungen sagt Phaid. 100 b, sie wären πολυθρύλητα, also in der Schule. In ihr also ist allmählich εἶδος und ἰδέα als die gewöhnlichere Bezeichnung aufgekommen, ohne die andere zu verdrängen [3]. So ist es ganz allmählich dazu ge-

[1]) Die Ergänzung steht in Y (gesichert durch 465 a), ob aus Konjektur, ist noch ungewiß. Gefälliger wäre ἃ ἂν προσφέρηι, wie Sauppe gegeben hat, der βλέποντες entfernt hat und ebenso πρὸς τὸ ἔργον τὸ ἑαυτῶν, es ist gleichwertige Variante zu πρὸς τὸ ἑαυτῶν ἔργον in der Zeile darüber. ἑαυτοῦ, das an der zweiten Stelle schon verbessert war, hat an der ersten Luise Reinhard eingesetzt.

[2]) γένος und εἶδος unterscheidet Platon in den Wörtern bekanntlich noch nicht, erlaubt sich sogar Ges. 836 d τῆς τοῦ σώφρονος ἰδέας γένος mit doppelter Periphrase.

[3]) οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο ὃ ἔστι Phaid. 75 d, ἰδέαν μίαν ἐπισφραγίσασθαι Polit. 258 c zeigt den Wechsel.

kommen, daß Platon die Philosophen, welche die νοητά anerkannten, als εἰδῶν φίλοι bezeichnen konnte und die entscheidenden Grundwahrheiten seiner Schule als die περὶ τὰ εἴδη σοφία; ähnlich redet Aristoteles von den Platonikern. Das Wort ἰδέα tritt in dieser Zeit stark zurück und wird zumal bei dem logischen διαιρεῖσθαι kaum gebraucht. Es ist eigentlich nur durch den eingewurzelten Sprachgebrauch zu rechtfertigen, wenn wir von der Ideenlehre und der Idee des Guten reden, wo sich doch die Vorstellung eindrängt, es würde von ihm etwas ausgesagt, während es schlechterdings nichts ist als τὸ τῶι ὄντι ἀγαθόν. Platon ist sich gar nicht bewußt gewesen, daß er sprachlich mit seiner Anwendung des Wortes etwas Besonderes tat; es lag ihm auch ganz fern, einen Terminus prägen zu wollen. Schließlich ist es doch dazu gekommen; selbst der Komiker Alexis wußte davon, als er in seinem Phaidros sagte ἐνὶ τύπωι πόλλ' εἴδη φέρων (Athen. 562 a).

Daß die Wörter ähnlich zu verwenden auch anderen nahelag, ist beherzigenswert. Isokrates κ. σοφιστῶν 16 lehrt τῶν ἰδεῶν ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν ἐπιστήμην. Das erinnert an die καιναὶ ἰδέαι des Aristophanes, aber es sind hier feste „Formen" der Rede geworden, keine τόποι κοινοί, die man auswendig lernt, aber allerdings eine Topik. Demokritos nennt seine Atome ἰδέαι; das war Buchtitel, und sie haben ja verschiedene Form. Das kommt von der sinnlichen Erscheinung her, aber da es die Urformen sind, den platonischen Dreiecken des Timaios entsprechend, ist auch hier eine Verwandtschaft. Der Arzt Philistion in Menons Iatrika 20, 25 hat die vier Elemente ἰδέαι genannt, was Demokrits Gebrauche parallel geht. Das Merkwürdigste steht in der hippokratischen Schrift π. τέχνης 3, die jetzt keiner mehr hinter die platonischen Dialoge rücken wird, die ihr allein die εἴδη liefern konnten. οὐδεμία (τέχνη) ἐστὶν ἥ γε ἔκ τινος εἴδεος μὴ ὁρᾶται· οἶμαι δ' ἔγωγε καὶ τὰ ὀνόματα αὐτὰς διὰ τὰ εἴδεα λαβεῖν· ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἡγεῖσθαι τὰ εἴδεα βλαστάνειν καὶ ἀδύνατον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα [φύσιος del. Diels] νομοθετήματά ἐστιν, τὰ δὲ εἴδεα βλαστήματα. Hier ist die „Erscheinungsform" zu dem geworden, was wir Inhalt des Begriffes, der in dem Worte liegt, nennen würden. Wenn wir die Medizin studiert haben, kennen wir, was sie ist; danach muß sie auch benannt sein. Vermutlich hatte der Arzt

von der Etymologie gehört, aber von ferne; auch von dem Verhältnis der ὄντα und μὴ ὄντα hatte er nur von ferne gehört; dazu werden die εἴδη, die Formen, gehören. Wer ihm das beigebracht hatte, der war dem platonischen Gedanken und sogar ihrem Ausdruck nahe. εἰδῶν φίλοι hat es eben manche gegeben, vor und außer und in der Akademie.

Nützlich ist auch, einen Seitenblick auf ein paar andere Wörter zu werfen. Das poetische μορφή meidet die Komödie durchaus, auch Thukydides und Antiphon; es war also nicht attisch, wie die Athener ja auch εὐειδής, nicht εὔμορφος sagen. Aber die Tragödie braucht es da, wo sie das gemiedene ἰδέα setzen könnte, πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαιμονίων bei Euripides entspricht genau den πολλαὶ ἰδέαι bei Thukydides. Platon spielt darauf an und sagt im Staate 380 d τὸν θεὸν φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις . . . ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς. Beides ist eigentlich dasselbe, wird aber Phaid. 103 e, 104 d glücklich benutzt, um eine schwierige Unterscheidung durchzuführen. Ungerade und gerade sind Gegensätze, also unvereinbar; sie werden als ἰδέαι bezeichnet. Unvereinbar ist auch jede einzelne ungerade Zahl, z. B. die Drei, ἡ τῶν τριῶν ἰδέα, mit dem Geraden, also jede einzelne Erscheinungsform des Ungeraden: dann wird sie μορφή genannt, 103 e, und daneben heißt es 104 d ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ἡ ἐναντία ἰδέα ἐκείνῃ τῇ μορφῇ ἥ ἂν τοῦτο ἀπεργάζηται οὐδέποτ' ἂν ἔλθοι, wo der Unterschied nicht gilt. 105 a steht der ermittelte Satz ganz ohne die Periphrase mit ἰδέα oder μορφή, und das ist erst recht beherzigenswert.

Periphrastisch wie εἶδος und ἰδέα treten ebensogut δύναμις und φύσις auf; das Lexikon gibt reiche Belege, und der Alterstil, zumal der Gesetze, kann sich ja in Periphrasen nicht genug tun. In früheren Dialogen fällt es eher auf, wie Kratylos 412 e προσλαβὸν τὴν τοῦ κάππα δύναμιν. Polit. 307 b τὴν σώφρονα φύσιν καὶ τὴν ἀνδρείαν τὴν τῶν ἐναντίων οἷον πολεμίαν διαλαχούσας στάσιν ἰδέας. Der Philebos wird dem Leser eine ganze Anzahl Belege bieten; ich setze nur 64 e her, weil Platon hier wieder durch die Abwechslung zeigt, daß die Wörter nur paraphrasieren, also im Sinn so gut wie zusammenfallen, καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν; „das ἀγαθόν ist uns schließlich zum καλόν geworden". τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν hatte er so schon

im Staate gesetzt 493 c; ἀίδιον φύσιν steht Phileb. 66 a [1]). Das hilft zur Verbesserung einer vielbehandelten Stelle Phileb. 51 d λέγω δὴ τὰς τῶν φθόγγων ⟨φύσεις⟩ τὰς λείας καὶ λαμπράς. Nur diese Ergänzung gibt etwas Annehmbares. Abscheulich ist ἰάς für das erste τάς, als ob das selbst in der Poesie verklungene Wort zulässig wäre. Besser natürlich ist ἠχάς von Bury, aber Tim. 37 b ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς unterscheidet den erzeugten Ton von dem Hall, der nachklingt, wie ἠχή öfter steht. Hier handelt sich's um die Töne, die als solche durch die und die Eigenschaften an sich ein Lustgefühl hervorrufen, also nicht um den von ihnen gesonderten Hall; der Klang ist μέλος. Mit dieser Verbesserung mag dieser Abschnitt schließen, der dargetan haben möchte, daß die ganz simple philologische Interpretation den philosophischen Ausdeutungen etliche Steine aus dem Wege räumen kann, über die sie leicht stolpern.

[1]) Plutarch gegen Kolotes 1112 e führt aus, daß bei Epikur ἡ τῶν ὄντων φύσις nichts anderes als τὰ ὄντα ist, νενόμισται δέ πως ἡ τοιαύτη τῶν ὀνομάτων ὁμιλία.

19. Timaios.

1. Der Timaios als Glied seiner Tetralogie.

Niemand kann noch bezweifeln, daß der Staat viele Jahre vor dem Timaios geschrieben ist; dennoch wird er in diesem so vorausgesetzt, als ob die Erzählung des Sokrates, die im Staate keinen bezeichneten Zuhörer hat, tags vorher stattgefunden hätte. Die Unterhaltung des Timaios fällt auf die Panathenäen (26 e), also um den 27. Hekatombaion; die Erzählung des Staates auf den Tag nach den Bendideen, also den 20. Thargelion (Proklos zum Tim. 26). Das ist ein Widerspruch, der keine Auflösung findet, dessen Zweck nicht ersichtlich ist. Ebensowenig erhalten wir über das Zusammensein der Personen Aufklärung, obwohl es verabredet ist, und von einem fünften Teilnehmer der vorigen Unterhaltung erfahren wir nur, daß er heute krankheitshalber fehlt. Alles zusammen erzwingt die Annahme, daß vor dem Timaios ein Gespräch vorausging, das zugleich die Exposition für alles enthielt.

Dies Gespräch müßte der Staat sein; aber so wie wir ihn kennen, ist er es nicht, denn er streitet mit dem Datum und liefert keine Exposition. Also kann man vermuten, daß der Staat in anderer Form vorausgeschickt werden sollte. Gut; aber damit reimt es sich nicht, daß eine Rekapitulation seines Inhaltes gegeben wird, die für den Timaios ganz entbehrlich ist, denn dieser hat mit der menschlichen Gesellschaft nichts zu tun. Dabei ist die Auswahl aus dem Inhalte des Staates ganz wunderlich; von den letzten sechstehalb Büchern ist gar nichts berücksichtigt. So wie das hier steht, liefert es Ersatz für den Staat, der durchaus nicht tags zuvor besprochen zu sein brauchte und so, wie wir ihn lesen, gar nicht vorhergegangen sein kann: es fehlen ja gerade die Regenten, die Philosophen.

Sokrates spricht dann den Wunsch aus, den wahren Staat,

wie er ihn gestern konstruiert hat, in Tätigkeit vorgeführt zu erhalten. Das erwartet er von den drei Freunden, die dabei dem Leser vorgestellt werden, genauer, als es nötig war, wenn sie ein vorher anschließender Dialog eingeführt hatte. Hermokrates gibt ihre Bereitwilligkeit zu erkennen und erzählt, sie hätten selbst gestern ähnliche Überlegungen angestellt, und Kritias hätte von einer alten Geschichte geredet, mit welcher der Wunsch des Sokrates wohl erfüllt werden könnte. Von dieser Geschichte, dem Kriege der Urathener mit den Urbarbaren, gibt Kritias eine Übersicht. Sokrates ist sehr erfreut; wir erwarten, daß Kritias anfangen wird, aber es kommt anders. Die Gäste hatten früher ausgemacht, erst sollte Timaios über die Entstehung der Welt und des Menschen reden, Kritias erst später; von Hermokrates ist hier keine Rede, und was der vierte Mann soll, der heute krank ist, erfahren wir überhaupt nicht, nicht einmal seinen Namen [1]). Sokrates ist damit einverstanden, und Timaios hält seinen Vortrag, den nur nach dem Proömium ein Wort des Beifalls unterbricht, um die Abgliederung dieses Teiles zu markieren [2]). Kein Wort des Beifalls am Schlusse.

Es ist gut, gleich noch die einleitenden Reden des Kritias hinzuzunehmen. Da spricht zuerst Timaios die Erleichterung aus, die er empfindet, weil er seine schwere Aufgabe gelöst hat. Es schließt also an, doch nicht so, daß man vom Ende des Timaios einfach weiterlesen könnte: man erwartet hier, wenn das neue Buch anfängt, keine Äußerung über die Rede des Timaios, setzt aber natürlich voraus, daß sie vorher erfolgt ist: wenn die beiden Dialoge so zueinander standen wie die Dramen einer Trilogie, war es ganz in der Ordnung. Kritias redet dann noch etwas über die Schwierigkeit seiner Aufgabe; wir erfahren wieder, daß nach ihm Hermokrates sprechen wird, aber worüber, das erfahren wir wieder nicht.

Wenn der Kritias folgen sollte, war die breite Ankündigung von dem, was er erzählen wird, im Timaios nicht am Platze. Jetzt ist sie uns sehr wertvoll, denn aus ihr allein erfahren wir, was der Mythos von dem Kriege der Urzeit bedeuten sollte. Aber wie wird ein Schriftsteller gerade das dem künftigen Buche

[1]) Törichte Deutungen dieser Person bei Proklos S. 20.

[2]) 29 d προοίμιον wird ganz musikalisch gefaßt, daher heißt der eigentliche Vortrag νόμος.

vorwegnehmen? Umgekehrt drängt sich der Vortrag des Timaios, der ganz plötzlich angekündigt wird, zwischen die Schilderung des Staates, wie er sein soll, und die von Sokrates gewünschte Erzählung davon, wie er sich in der Praxis bewährt oder vielmehr bewährt hat: diese Überraschung bringt ihm Kritias. Zwischen der Weltschöpfung und der Politik besteht kein innerer Zusammenhang; ihn äußerlich herzustellen wird auch nicht versucht; die Weisheit des Timaios bleibt ohne Resonanz. Kritias sagt nur, bevor er seine große Erzählung beginnt, es wäre viel leichter über die göttlichen Dinge zu reden, weil die Hörer ja über sie gar nichts wüßten, was uns nur einschärft, daß der Timaios Mythologie ist. Wie konnte Platon das alles so sonderbar einrichten? Es ist klar, sollt' ich meinen, daß er den Staat zugleich voraussetzt und nicht voraussetzt. Was die Rekapitulation bringt, ist, daß ein Stand von φύλακες besteht, den der Nährstand unterhält, um von ihm verteidigt zu werden. Die Wächter werden durch Musik und Gymnastik so erzogen, daß sie das θυμοειδές mit dem πρᾶιον verbinden, wie es Platon noch in den Gesetzen von dem rechten Manne verlangt; sie haben kein Eigentum, auch die Stellung der Frauen ist in allem die des Staates, demgemäß auch die geheime Fürsorge für die Verteilung der neugeborenen Kinder in die Stände. Das alles ist zwar unzureichend, wenn es den Staat rekapitulieren will, aber es liefert das Wesentliche, was für Ur-Athen, also den Kritias nötig war, so daß es eine Ergänzung zu seiner Vorbereitung bildet. Dadurch wird es nur seltsamer, denn wir erfahren das Wichtigste über die Tendenz des Kritias an einer Stelle, wo wir es doch überhören werden, denn sofort nimmt uns der Vortrag des Timaios ganz in Beschlag, und das Buch, in dem die Fortsetzung folgen sollte, ist niemals erschienen. Es ist klar, sollt' ich meinen, daß das nicht sowohl auf das Erscheinen als auf das Nichterscheinen des Kritias berechnet ist.

Daraus ergeben sich die Schlüsse, die I S. 592f. vorgetragen sind und hier nur einige Worte der Begründung erhalten sollten, für welche dort kein Raum war.

Euphorion und Panaitios (Diog. Laert. 3, 37) berichteten, daß sich der Anfang des Staates in verschiedenen Fassungen unter Platons Papieren gefunden hätte. Diese Papiere können hundert Jahre nach seinem Tode in der Akademie noch selbst gelegen

haben, so daß Euphorions Angabe Glauben verdient. Wir haben keine Veranlassung, daraus zu entnehmen, daß die Papiere aus seinen letzten Tagen stammten, noch weniger, daß er sich darüber den Kopf zerbrochen hätte, ob εἰς Πειραιᾶ χθὲς κατέβην oder χθὲς κατέβην εἰς Πειραιᾶ besser klingt als sein κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ: so fassen es die Rhetoren (Dionys π. συνθ. ὀν. 25, 133, Quintilian VIII, 6, 64). Wir werden an bald aufgegebene Ansätze zu der Umarbeitung des Staates denken.

Die Abfassungszeit des Timaios liegt zwischen engen Grenzen. Er setzt die dritte Reise voraus; das zeigt namentlich das Studium der sizilischen Medizin. Er fällt vor den Tod Dions, wie selbstverständlich, aber auch vor den Philebos [1]). Da nun die naturwissenschaftlichen Studien längere Vorbereitung forderten, der Plan der Tetralogie erst gefaßt, dann aufgegeben werden mußte, wird sein Erscheinen der unteren Grenze 353 beträchtlich näher liegen als der oberen 359. Natürlich konnte Platon am Philebos neben dem Timaios arbeiten, wie er die Gesetze schon längst in Arbeit hatte.

2. Die Einheitlichkeit der Schrift.

In der Erklärung des Timaios macht die Schrift *den aeldste Atomlaere* von Frau Ingeborg Hammer-Jensen Epoche. Sie hat zwar von der vorzüglichen Ausgabe der Schrift keine Notiz genommen, in welcher Archer Hind bereits nachgewiesen hatte, daß Platon sich durchgehends auf Demokrit bezieht, aber es ist auch ein ganz neuer Standpunkt, von dem sie dies Verhältnis betrachtet. Platon ist ihr nicht ein fortbildender Kritiker, sondern

[1]) I 628. Eva Sachs, Fünf Körper 191. Frau Hammer-Jensen (Den ældd. Atoml. 177) weist darauf hin, daß sich in den Gesetzen ebensowohl Stellen finden, die mit den Lehren des Timaios übereinstimmen, wie solche, die sich mit ihnen kaum vertragen. Das ist dafür bezeichnend, daß die Gesetze Stücke sehr verschiedener Zeit enthalten. Der Schluß dagegen ist vorschnell, daß der Timaios Platons letzte publizierte Schrift sein müßte, bei dessen Fortsetzung er gestorben wäre. Er ist fertig und gerade so angelegt, daß er für sich bestehen kann, und die Disharmonie und Unfertigkeit der Gesetze zeigt sich nicht bloß in dieser Hinsicht. Der Philebos steht vollends für sich: er führt mit πέρας und ἄπειρον Begriffe ein, die der Timaios noch nicht kennt, aber vor die Gesetze fällt er auch; man braucht nur z. B. Ges. 667 mit ihm zu vergleichen.

ein alter Herr, dem man es hoch anrechnen muß, daß er eine neue bedeutende Wahrheit anerkennt, obwohl sie sein ganzes System über den Haufen warf, der aber das viele Neue, das er übernimmt, nur verdirbt, weil er noch zu viel von dem Alten retten will; er war nämlich auch sonst nicht sehr original, sondern von den Pythagoreern (oder Pythagoräern, wie sie mit Vorliebe heißen, wenn sie aus scheuer Entfernung betrachtet werden) durch die Dünste ihrer Mystik befangen. Das ist unleugbar so durchgeführt, daß man die psychologische Möglichkeit zugeben muß. Sachliche Einwände hat Eva Sachs in wichtigen Punkten gemacht und Platon als Naturforscher sehr hoch gestellt. Wie dem auch sei, das erste für das Verständnis des Timaios ist eine Frage der Interpretation, der Analyse. Frau Hammer-Jensen hat auch diese Seite scharf und klar beleuchtet. Sie nimmt an, daß Platon seine Schrift entworfen und bis 45 a geschrieben hätte, als er Demokrit kennen lernte. Da hielt er inne, sah, daß er eine neue Naturerklärung geben müßte, schob gleich 45 b ein Stück davon ein und nahm schon da 46 d und weiter 48 zu den neuen Prinzipien Stellung. 49—68 d ist dann mehr oder weniger überarbeitetes demokritisches Gut; der Schluß gehörte zwar zu dem ersten Plane, sollte auch an 47 anschließen, so daß der demokritische Teil als Digression bezeichnet wird, aber so, wie es vorliegt, ist alles Weitere von demokritischen Gedanken durchsetzt.

Die Diagnose ist richtig. Von 45 ab ist die starke Benutzung Demokrits nicht zu leugnen, und man wundert sich, daß die Götter die niederen Seelenteile erst 69 schaffen, nachdem sie die Vernunft des Menschen bereits von ihrem Schöpfer übernommen haben, 69 könnte also inhaltlich gut auf 45 folgen. Aber es ist schwer vorstellbar, daß ein Forscher ein Buch bis zu einem Punkte fertig ausarbeitet, dann plötzlich innehält, mitten in einem Abschnitt, weil er auf eine neue Lehre stößt, die mit der seinen streitet, sich ihr im wesentlichen unterwirft und auf dieser veränderten Grundlage den längsten Teil seines Werkes als Fortsetzung des unveränderten Anfanges anstückt, noch dazu so, daß das Neue sich als Digression fassen läßt, d. h. die früher vorgelegte Fortsetzung gegen Ende des Ganzen noch zugrunde liegt. Wenn er nicht ganz unbedacht war, mußte ihm doch zum Bewußtsein kommen, daß er Unvereinbares zusammenstellte.

Wenn das der Fall ist, wird es sich nicht nur in der Lehre verraten, sondern auch in der schriftstellerischen Anlage, und über diese ist eine Einigung eher zu erhoffen.

Die Schöpfung des Weltalls wird als Handlung des Demiurgen dargestellt. Er ist durchweg der Handelnde 29 e—42 e. Dann treten die geschaffenen Götter ein [1]), aber auf ihre Aktion kommt nichts an, und sehr bald geraten wir in jenen Teil, der sich selbst absondert. Doch schon vorher, 47 b, heißt es, daß Gott uns den Gesichtssinn verliehen hat. Das ist in der Weise gesagt, die dem Leser Platons vertraut ist; die Natur könnte ebensogut stehen, wenn wir nur in diese ein Schaffen mit einem Zwecke, eine Vorsehung hineinlegen. Aber in einem Mythos, der zwischen einer Schöpfung durch den höchsten Gott und durch seine Kinder unterscheidet, ist diese Nennung Gottes inkonsequent. Ebenso wechselt θεοί und θεός in dem letzten Teile mehrfach, und nicht immer dem entsprechend, was der Demiurg, und was die Götter geschaffen haben, auf deren gesonderte Tätigkeit 69 c noch einmal hingewiesen wird. 73 c finden wir θεός bei einer Tätigkeit, die ihn darum anging, weil er die göttliche Menschenseele geschaffen hat, und hier ihr Sitz, das Gehirn, gebildet wird; aber als Körperteil fiel es doch den Untergöttern zu. 75 b heißen diese οἱ περὶ τὴν ἡμετέραν γένεσιν δημιουργοί und entscheiden über die Lebensdauer des Menschen. 76 b, 90 b tritt gar τὸ θεῖον auf, 77 c οἱ κρείττους. Es ist also unleugbar, daß Platon seine mythische Erfindung nur obenhin aufrecht hält, weil sie keine innerliche Bedeutung mehr hat: es geschieht ja doch alles nach dem Willen des Weltschöpfers oder auch gemäß der in der Natur wirkenden Zweckursache. Daher kann 47 e geradezu ὑπὸ νοῦ δεδημιουργημένα gesagt werden, also zugestanden, daß schon die Bezeichnung θεός etwas Mythisches, also Unverbindliches an sich hat.

Die Atomistik, der Platon in sehr vielem folgt, kennt keinen solchen Zweck des Naturlebens; es wäre also zu erwarten, daß ein solcher, also auch ein Gott, in der „Digression" nicht vorkäme, und dann würde allerdings ein kaum erträglicher Widerspruch in der Schrift anzuerkennen sein. Aber gerade an der

[1]) Das berühmte θεοὶ θεῶν 41 a bezeichnet die angeredeten Götter als sekundär gezeugt, wenn auch aus göttlichem Samen, also als die mythischen Götter, deren Genealogien eben erwähnt waren. Es besagt dasselbe, wie daß sie 42 e παῖδες des Demiurgen heißen.

entscheidenden Stelle, bei der Aufklärung über den Urstoff und seine Ordnung und Gliederung greift der Gott ein, 53 b d. Da es sich um die Elemente handelt, deren sich derselbe 31 b bedient hat, ist der Zusammenhang wenigstens gewahrt, selbst wenn 45 eine Fortsetzung einsetzt, die innerlich nicht mehr anpaßt.

Gleich darauf, 55 d, wird der Gedanke Demokrits, daß es unzählige Welten geben könnte, mit einem verletzenden Witze abgelehnt; aber zugegeben wird, daß jemand wohl annehmen könnte, es gäbe fünf Welten, offenbar entsprechend den eben eingeführten fünf regelmäßigen Körpern. Von Widerlegung kein Wort, nur das Bekenntnis: meine Ansicht ist, nach aller Wahrscheinlichkeit ist der Kosmos als einziger geschaffen. Das ist keine Wiederholung von 31 a, denn dort bekennt sich Timaios zu dem Satze, daß es nur einen Kosmos gibt[1]), und führt den εἰκὼς λόγος dafür an. Von den regelmäßigen Körpern war da noch keine Rede, konnte also auch nicht auf eine Ansicht eingegangen werden, die auf ihrer Fünfzahl fußte. Diese Ansicht ist eine Möglichkeit, die Platon ehrlich genug ist als solche vorzutragen, obgleich er sie mißbilligt. Für ihn ist es zwingend, daß das All kein All wäre, wenn es außer ihm etwas gäbe. Aber wer schon 31 b gegen die Annahme von zahllosen Welten protestiert, hat schon damals Demokrit gekannt.

Die Überleitung zu der „Digression" geschieht so, daß die schaffenden Götter von den Organen des menschlichen Leibes zuerst die Augen machen, mit gutem Grunde, denn sie gewähren damit die Fähigkeit, die himmlischen Lichter und ihre Bewegungen zu sehen und von dieser Beobachtung sich zur Philosophie zu erheben. Das ist die köstlichste Gabe der Götter, 47 b, oder auch Gottes, der im selben Atem genannt wird: mußte es doch sein Wille sein, da er die Vernunft schuf, die ohne das Organ des Auges nicht zur Erkenntnis kommen kann; man kennt diese Gedankengänge aus dem Staate 507 c. Genau korrespondiert τοιᾶιδε αἰτίαι 45 b und 47 b αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία. Dazwischen steht nun eine Physiologie des Sehens und eine Erklärung der Spiegelung, die allerdings inhaltlich und in der

[1]) Die Handschriften außer Y bieten eine alte Interpolation, nach der es nur einen Gott geben oder gar Gott Platons Ansicht verkündigen soll (θεόν oder θεός); das ist beides undenkbar.

Methode zu dem folgenden Teile, der „Digression", gehört. Es steht aber auch gleich die Erklärung dabei, daß die physikalischen Kausalzusammenhänge nur συναίτια sind, deren sich Gott bedient, die wir nicht, wie es viele andere tun, als αἴτια ansehen dürfen (das sind die Zweckursachen der Weltvernunft oder Gottes), aber auch mitbehandeln müssen. Ist es nicht gerecht, hier nur die Geschicklichkeit des Schriftstellers anzuerkennen, der sich einen Übergang zu einem neuen Teile macht, dessen Unentbehrlichkeit er an einem Beispiele zeigt? Er konnte das auf viele andere Weisen machen, konnte noch eine Weile ohne die συναίτια fortfahren, also von dem Sitze der niederen Seelenteile in der Brust handeln. Aber ich dächte, wie er das einrichten wollte, war seine Sache, und da auch nach 69 von den συναίτια, den notwendigen Folgeerscheinungen, die Rede sein muß, so wird man wohl zugeben dürfen, daß die Anlage geschickt genug ist. Wenn endlich ein integrierender Teil eines Vortrages als solcher durch Überleitung vorn und hinten abgesetzt ist, so soll man doch darin nicht das Eingeständnis sehen, daß er fremdartig und entbehrlich wäre. Hier kommt hinzu, daß Platon sich bewußt ist, etwas ganz Neues zu bringen, das er eben erst selbst gefunden hat. Das spricht er daher 48 d unumwunden aus und spannt unsere Aufmerksamkeit, wiederholt es 53 c, nicht ohne anzudeuten, daß er nur gut vorbereiteten Lesern verständlich sein wird, und verläßt die πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης 68 e nicht, ohne den Unterschied von αἴτια und συναίτια noch einmal einzuschärfen. Daraus, daß er die Teile seiner Schrift scharf abgrenzt und ihnen auch eine verschiedene Behandlung gibt, kann unmöglich mehr gefolgert werden, als daß er Verschiedenes zu sagen hatte.

Ob ein Bruch durch das Buch geht, wird sich dadurch entscheiden, daß wir zusehen, ob die Schöpfung des All durch den Demiurg mit dem Folgenden vereinbar ist, wenn sie auch jede Beziehung auf die συναίτια vermeidet. Da ist doch wohl das erste, daß sie dies tun mußte, denn die συναίτια sind die natürlichen Kausalzusammenhänge, der Schöpfergott aber handelt nach seiner Weisheit und seiner Willkür allmächtig. Es geschieht also durchaus mit überlegter Kunst, daß in dem mythischen Teile ausgeschaltet ist, was ihn stören würde, nachher aber die Einkleidung teils ganz aufgegeben wird, teils nur noch als eine durchsichtige Hülle erscheint. Wir haben am Staate gesehen,

daß die Bücher 2—4 eine Erziehung zeichnen, die später auf eine ganz andere Grundlage gestellt und auf eine viel höhere Stufe gehoben wird, nachdem die metaphysisch-erkenntnistheoretischen Lehren entwickelt sind. Auch dort hat die Verkennung dieses Fortschreitens zu den Versuchen geführt, das Werk zu zerreißen. Genau so steht es hier. Timaios hebt 27 d damit an, daß er nur γένεσις und οὐσία gegenüberstellt. Das wird 48 e wieder aufgenommen, ausdrücklich als früher zureichend bezeichnet, nun aber muß ein Drittes hinzutreten. Jenen beiden entsprach Vorbild, Idee, und sinnliche Erscheinung. Sie bleiben, was sie waren; ihnen entsprechen ἐπιστήμη und δόξα, wie gerade hier 51 e zur Begründung eingeschärft wird. Aber ein Drittes muß nun hinzugenommen werden, die γενέσεως ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη, Raum zugleich und Materie, eben das Neue, was Platon keineswegs anderswoher übernimmt, sondern im Kampfe mit dem leeren Raume und den unzähligen verschiedenen Atomen Demokrits gefunden hat. Da haben wir eine Steigerung, genau wie im Staate.

Der Demiurg findet alles Sichtbare in einer regellosen unsteten Bewegung vor und bringt Ordnung hinein (30 a). Er schafft einen Zustand der φιλία zwischen den Elementen, und damit sich das Feuer, das unentbehrlich ist, damit das Gewordene sichtbar wird, mit der Erde verträgt, die unentbehrlich ist, damit das Gewordene Konsistenz hat, sind zwei mittlere Proportionale nötig, Luft und Wasser. Das All erhält die Kugelform, die schönste, in der auch alle regelmäßigen Körper enthalten sind, 33 b.

Konstatieren wir vor allem, daß der Hinweis auf die anderen regelmäßigen Körper vorausdeutet auf ihre Besprechung im zweiten Teile, und daß dort die Kugel nur darum nicht erwähnt wird, weil sie hier bereits ihre Verwendung erhalten hat. Die wechselseitige Beziehung ist unverkennbar, also auch die Einheit und Planmäßigkeit des Ganzen. Das zeigt sich in allem. Wenn die Vierzahl der Elemente und die Kugelgestalt der Erde und des Kosmos erwiesen ist (dieselbe für die anderen Himmelskörper anzugeben, hielt er nicht für nötig), und hier die vier Elemente auf vier regelmäßige Körper zurückgeführt werden, ergänzt sich das nicht? Die Elemente sind selbstverständlich materiell. Wenn sie sich auf Dreiecke zurückführen lassen, so sind diese es auch, also keine Fläche. Flächen aber sind sie in der intelligiblen Welt,

als Ideen, wie die Idee des Feuers und der Erde, wie das Vorbild, nach dem der Demiurg schafft. So ist auch hier trotz aller Ananke die Herrschaft der Idee mit nichten geringer als früher.

Wenn wir scharf zusehen, ist der Schöpfungsbericht widerspruchsvoll. Was ist denn das, was in Unordnung bewegt ist, ehe der Demiurg darüber kommt? Erst nachher wird die Welt aus den vier Elementen gebildet, aber nirgend steht, daß der Demiurg sie schafft; auch nicht, daß er sie vorfindet; das ist mit Bedacht im Dunkel gelassen. 53 a ist die Materie, die schon die Erscheinungsform der Elemente angenommen hat (diese neue Lehre ist eben vorgetragen) in unsteter Bewegung, die leichten und die schweren Elemente streben auseinander; es ist also ein Zustand, dem empedokleischen νεῖκος vergleichbar. Dem hilft Gott ab, indem er Form und Zahl hineinbringt (53 b). Wer kann leugnen, daß die Darstellungen aufeinander berechnet sind, daß die Ungenauigkeit der ersten Stelle notwendig war, weil die Materie noch nicht auftrat noch auftreten durfte, ohne die Würde des Schöpfers zu beeinträchtigen [1]). Die Begründung der Vierzahl der Elemente ist auch später gültig und wichtig, da sie die Beschränkung auf vier regelmäßige Körper mit sich bringt, so unbequem es ist, daß das Dodekaheder unverwendet bleibt. Aber auch auf die Darstellung im zweiten Teile wirkt der erste herüber. Auch hier drängt sich der Gott ein, geradezu störend, wo doch sonst alles physikalisch-mathematisch ist. Nur die Rücksicht auf das Frühere kann es rechtfertigen, daß uns zugemutet wird, einen Zustand zu glauben, in dem die Materie schon in ihren verschiedenen Aggregatzuständen als Feuer, Wasser usw. erscheint, und noch keine εἴδη καὶ ἀριθμοί darin sind. Ein solches Chaos hat nur in der mythischen Kosmogonie bestanden; die Welt ist in Wahrheit ewig und hat keinen Ordnung schaffenden Gott nötig gehabt, da in ihr der ewige νοῦς ewig waltete, gestaltend und erhaltend. Ja noch mehr: die εἴδη, mit denen der Gott Ordnung in das Chaos bringt, sind doch nichts anderes als die mathematischen Formen, auf welche die Elemente zurückgeführt

[1]) Dies Chaos ist wirklich nichts als das Chaos des Hesiodos, d. h. Platon schließt sich an die mythischen Kosmogonien an, deren so viele im Anschluß an Hesiods Theogonie erfunden waren. Das geht natürlich nicht den Inhalt an, wohl aber hätte Aristoteles schon an der Form erkennen sollen, daß die Schöpfung ein Mythos ist.

werden. Was waren denn Feuer und Erde, als sie noch ungeordnet waren? Waren ihre Moleküle nicht Tetraheder und Hexaheder? Das ist gar nicht auszudenken, ist mythisch, hier wie dort, und der Mythos ist darum beibehalten, weil neben der physikalisch-mathematischen Erklärung die Teleologie nicht vergessen werden soll.

So weit die schriftstellerische Ganzheit des Timaios angegriffen war, dürfte sie gerechtfertigt sein. Die Angriffe auf den inneren Zusammenhang seines Systems fallen ebenso zusammen, sobald man nur beherzigt, daß die Schöpfung überhaupt eine mythische Einkleidung ist. Darüber mich zu verbreiten, habe ich nach der schönen Einleitung von Archer Hind keine Nötigung.

20. Philebos.

Über die ἡδονή handelt Platon eingehend, als er im Staate das gerechte und das ungerechte Leben auf ihren Wert vergleicht. 583 b sagt Sokrates, er erinnere sich, von einem weisen Manne gehört zu haben, die ἡδονή von allem außer der φρόνησις wäre nicht wahr und nicht rein, sondern ἐσκιαγραφημένη. Dieser Ausdruck kehrt wieder 586 b, er ist also das entscheidende Schlagwort in der Kritik jenes weisen Mannes; zur Erläuterung steht εἴδωλον τοῦ ἀληθοῦς dabei. An dem Schlagwort erkennt man deutlich, daß der weise Mann kein anderer als Platon ist, denn ihm ist σκιαγραφία mit seinen Ableitungen eigentümlich; wo es sonst auftritt, wie ein paarmal bei Aristoteles, von den Späteren zu schweigen, ist es von Platon geborgt; die Grammatiker mußten es glossieren [1]). Allein überhaupt heißt es die Charakteristik des Sokrates verkennen, wenn in einer solchen Berufung auf einen Unbekannten eine Hindeutung auf ein bestimmtes Buch, einen bestimmten Philosophen gesucht wird, den der Leser erraten soll, eine moderne Mißdeutung, gegen die in vielen Fällen Verwahrung einzulegen ist. Der platonische Sokrates mag keine Behauptung aus sich heraus aufstellen, weil er ja nichts als suchen kann, daher dieser Ausweg, einen neuen Gedanken in die Debatte zu werfen. Der Philebos liefert gleich 20 b ein

[1]) Sie sagen dafür σκηνογραφία, denken an die Illusionsmalerei der späten Bühne, während Platon aus der Sprache der Maler seiner Jugendzeit, von dem σκιαγράφος Apollodor das Wort genommen hat. Damals hat er noch die Malerei mit empfänglichem Auge angesehen und sich nicht daran gestoßen, daß sie φαινόμενα bildete. Was Apollodors Schattenmalerei war, ist von Richard Schöne im Jahrbuch des Instituts 27, 19 in einer Epikritik der fördernden Behandlung Pfuhls (Jahrb. 25, 12, vgl. 27, 227) festgestellt. Die lebendige Kenntnis des technischen Verfahrens muß mit der lebendigen Sprachkenntnis zusammenwirken, dann leistet die Interpretation erst, was sie soll.

Beispiel. Da gibt Sokrates dem Gespräche die entscheidende Wendung so: λόγων ποτέ τινων ἀκούσας ὄναρ ἢ καὶ ἐγρηγορὼς νῦν ἐννοῶ περὶ ἡδονῆς καὶ φρονήσεως. Er konnte dort gar nicht anders als einen anderen vorschützen, denn er biegt plötzlich von seinem Wege ab, in Wahrheit aus eigenem Antrieb; er läßt aber auch an der Fiktion keinen Zweifel. Auch hier ist die Behauptung, daß jedes Lustgefühl außer dem des Philosophen (das ist im Grunde der φρόνιμος) nur ein trüglicher Schein ist, so durchaus platonisch, daß kein Gedanke an Entlehnung aufkommen kann. Er unterscheidet dann die drei Zustände ἥδεσθαι, λυπεῖσθαι und den Mittelzustand des Gleichgewichtes, auf den keins von beiden zutrifft, gleichsam den Nullpunkt der Skala [1]). Dem, der von oben, von der ἡδονή kommt, erscheint dieser als λύπη, und umgekehrt dem als ἡδονή, der von unten her, von der λύπη kommt, was also Täuschung, γοητεία, ist. Was daran ἡδύ oder λυπηρόν scheint, ist es nur in Relation auf seinen Widerpart. Demgegenüber muß man eine reine Lust ins Auge fassen, z. B. an einem Dufte; diesem Genusse geht Schmerzgefühl weder vorher, noch folgt es. Also darf man nicht glauben, ἡδονὴ λύπης ἀπαλλαγή, wenn die meisten körperlichen Lustgefühle auch wirklich dieses sind. Die Schätzung beruht darauf, daß die Menschen sozusagen mit der Skala der Gefühle nicht Bescheid wissen.

Nun kommt eine neue Gedankenreihe [2]). Hunger, Durst usw. beruhen auf einer Entleerung, einem Gefühle der Leere im Körper. Unwissenheit ist eine Leere der Seele. Beidem entspricht die Ausfüllung der Leere, das eine Mal durch Nahrung usw., das andere Mal durch νοῦς ἐπιστήμη ἀληθὴς δόξα, συλλήβδην πᾶσα ἀρετή Das sind dieselben Dinge, die Sokrates im Eingange des Philebos der ἡδονή entgegensetzt, abgerechnet die ἀρετή. Nun haben diese an Wahrheit und οὐσία mehr teil, als was die körperliche Leere füllt [3]). Wenn also τὸ τῶν φύσει προσηκόντων πληροῦσθαι ἡδύ ist,

[1]) So können wir es kurz bezeichnen; da eine solche Skala fehlt, wird die Darstellung oft für unser Gefühl umständlich und sogar schwer verständlich. Man sehe z. B. Polit. 283 c—285 a über das Verhältnis von Mehr und Minder zum μέτριον.

[2]) Sie kann schwerlich 585 a 8 mit ὧδέ γ' οὖν σκόπει angereiht werden. Da gehört vielmehr ὧδε δ' οὖν hin.

[3]) 585 c 7 ist eine schwere Korruptel von Bury glänzend geheilt. Überliefert ist ἡ οὖν ⟨τοῦ⟩ (Madvig, so nötig wie drei Zeilen vorher τὸ ⟨τοῦ⟩

ist es das πληροῦσθαι τῶν ὄντως ὄντων in höherem Grade. Mit schönen leidenschaftlichen Worten wird dann die Verkehrtheit der Menge gegeißelt, die sich viehisch den unwahren und gemeinen scheinbaren (mit λύπη verbundenen) Lüsten hingibt, den ἐσκιαγραφημέναι. Hinzugefügt wird noch, daß auch auf dem Gebiete des θυμοειδές dasselbe gilt, sogar nach πλησμονὴ νίκης τιμῆς θυμοῦ. Damit ist der Vorzug des βίος φιλόσοφος auch nach der Seite des ἡδύ erwiesen.

In dieser Partie deutet nichts auf Polemik gegen eine fremde Ansicht. In 584 c μὴ ἄρα πειθώμεθα καθαρὰν ἡδονὴν εἶναι τὴν λύπης ἀπαλλαγὴν liegt das ebensowenig wie in 584 a πῶς ὀρθῶς ἐστι τὸ μὴ ἀλγεῖν ἡδὺ ἡγεῖσθαι. Zurückgewiesen werden die Irrtümer, in die wir alle in krankhaften Zuständen verfallen, so daß wir schon in dem Aufhören des Schmerzes ein positives Lustgefühl finden.

Im Philebos ist das anders. Da ist 43 d bereits bewiesen daß es neben Lust und Schmerz jenen Mittelzustand gibt, der von beiden frei ist. Wenn dann Sokrates fragt, wie Protarchos darüber denke, ὅταν ἀκούσῃς ὡς ἥδιστα πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα, so brauchte er das von keinem Philosophen zu hören, steht doch z. B. bei Euripides Her. 503 μικρὰ μὲν τὰ τοῦ βίου· τοῦτον δ' ὅπως ἥδιστα διαπεράσετε ἐξ ἡμέρας εἰς νύκτα μὴ λυπούμενοι. Protarchos kennt die Meinung auch; aber nun kommt Sokrates damit heraus, daß die größten Feinde der ἡδονή, die μάλα δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν, also ein Naturwissenschaftler, aus einer δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς heraus in der Lust οὐδὲν ὑγιές finden, ihren Reiz für γοήτευμα erklären. Den Inhalt ihrer

Ast) ἀεὶ ὁμοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει. Gefordert wird: hat die πλήρωσις διὰ τροφῆς mehr teil an dem Wahrhaft-Seienden oder die πλήρωσις δι' ἐπιστήμης. Gleich wird gefragt τί δ' ἀληθείας. Also ist vor allem ἐπιστήμη herzustellen, und dann muß die Nahrung in οὐσία stecken. Davon ist ου Dittographie, σια Rest von σιτία. Eine meisterhafte Verbesserung. Was hat es auf sich, daß solche Korruptelen selten sind? Gewiß, der Text ist nicht häufig so schwer verdorben, aber die Verderbnisse leugnet niemand: selten ist in Wahrheit nur der Scharfsinn, der die Heilung bringt. Es schmerzt, wenn das von einem Manne wie Adam verkannt wird, aber da ist es die Folge davon, daß er Textkritik um ihrer selbst willen nicht getrieben hat, sich mit Recht an zahllosen Konjekturen ärgert, die nur Mißverständnis hervorrief, und daher an dem Buchstaben klebt. Meist frisiert sich jetzt die Impotenz als überlegene Vorsicht, und die Unkenntnis von Sprache und Stil hält es für Widerlegung, wenn sie das Anstößige nicht empfindet.

Meinung bezeichnet er mit denselben Worten, die er im Staate 584 a für die Täuschung der Kranken angewandt hatte. Für die irrige Behauptung brauchte er keine Autorität; sie war auch schon widerlegt. Wohl aber bedient er sich jetzt der fremden Begründung, nicht als ob sie triftig wäre, aber doch als einer richtigen Ahnung (μαντευομένων οὐ τέχνηι). Sie haben behauptet, daß die Lust gar nichts Positives wäre, sondern nur die Befreiung von einem Schmerzgefühle, und haben verlangt, daß man das Wesen der Lust aus ihren stärksten Erscheinungen bestimmte; die findet man in der Krankheit, dann in den Ausbrüchen der Leidenschaft, die an Wahnsinn grenzen, wo der Mensch sich im Drange der Lust vor nichts scheut, ὕβρις. Dann haben jene δυσχερεῖς mit der Lust des Kratzens, wo es juckt, operiert, also mit Zuständen, wo Lust und Schmerz sich mischen, und dazu gehört auch der Paroxysmus der ἀφροδίσια, der 47 a b beschrieben wird: diese Verbindung führt zur völligen Verwerfung der Lust [1]). Nicht mehr die δυσχερεῖς, sondern er selbst sieht nun hierin eine Vermischung von körperlichen und seelischen Reizen und verfolgt das weiter bei Leidenschaften, Zorn, Furcht, Trauer usw., dem Wohlgefallen an Tragödie und Komödie, nutzt also die fremde Anregung aus, um 50 e mit den δυσχερεῖς abzuschließen. Unmittelbar darauf kommt, was sie nicht nur abweist, sondern positiv überwindet: der Nachweis einer reinen Lust; damit ist kein anderes Ziel erreicht als im Staate. Es ist nur die alte Lehre beträchtlich vertieft.

Die einfache Interpretation führt also dazu, daß der Philebos einen Philosophen heranzieht, der im Staate gar nicht berücksichtigt war, woraus ja nicht notwendig folgt, daß Platon ihn damals noch nicht kannte. Er brauchte dort niemanden für die Behauptung, die er abweist, und braucht auch hier nicht die Behauptung, die er mißbilligt und schon widerlegt hat, sondern

[1]) Platon selbst hatte schon im Gorgias 497 a aus der Vereinigung von Lust- und Schmerzgefühlen abgeleitet, daß die Lust nicht das εὖ πράττειν und das ἡδὺ nicht das ἀγαθόν sein kann. Ebenda 494 d war auch die Lust am Jucken angeführt. All das brauchte er also von den δυσχερεῖς nicht erst zu nehmen, und die Krätze war wohl ein altes Schlagwort, das z. B. dem Heraklit wohl anstehen würde. Im Gorgias redet Sokrates selbst gröber, als es Platon später sich erlauben mochte. Über Phaidon 60 b vgl. I 171.

was zu ihrer Begründung angeführt war, weil er auf dem weiterbaut.

Natürlich möchten wir wissen, wer der Naturwissenschaftler war. Daß er so bezeichnet wird, hat manchen auf Demokritos geführt, andere auf Antisthenes die δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς. In dieser Charakteristik liegt, daß Platon die sittliche Gesinnung anerkennt, was wir gern glauben, da er die Verwerfung der Sinneslust teilte; aber er nahm erstens Anstoß an der Übertreibung, die keine καθαρὰ ἡδονή gelten ließ, mußte aber auch bei dem Manne auf ein übertriebenes δυσχεραίνειν, einen Mangel an *facilitas* gestoßen sein, sei es, daß sie in zu knifflichem ἀπορεῖν beruhte, sei es auf dem absprechenden Wesen, das wir bei einem Moralisten zelotisch nennen. Aber die Gedanken, was an der ἡδονή ist, soll man an ihrer stärksten Form prüfen, und ἡδονή mit λύπη gemischt ist nichts wert, fanden seine Billigung, vertragen sie sich doch auf das beste mit der Unterscheidung der „reinen" Lust, bei der es keinen Gradunterschied und keine Verbindung mit der λύπη gibt.

Haben wir nun einen Anhalt, an Antisthenes zu denken? Wenn überhaupt, so muß er trügerisch sein, denn ein Naturforscher war Antisthenes nun einmal gar nicht. Aber was lehren denn die Sprüche μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην, oder „ich möchte die Aphrodite totschießen"? [1]) Höchstens, daß er die ἡδονή für ein Übel hielt, keinesfalls nur für eine ἀποφυγὴ λύπης. Eins wissen wir, das Platon gar nicht berücksichtigt und doch gut getan hätte, bei Antisthenes zu beachten: ὁ πόνος ἀγαθόν. Das lehrten Herakles und Kyros; Arbeit, Anstrengung ist nicht nur der ἀρετή zuträglich, sondern ist auch eine Lust oder schafft doch eine edle Lust. Aber Platon hat sich um die Ethik des Antisthenes überhaupt gar nicht gekümmert.

Demokritos war ein Naturforscher, und ein Ethiker war er auch. Daher haben andere, Natorp [2]) besonders, ihn hier und

[1]) Die Göttin statt der ἡδονή nennt auch Philebos, 12 b, was Sokrates ablehnt; Platon hat ja jedes Hereinziehen der benannten und anerkannten Götterpersonen in die Debatte und Kritik ängstlich gemieden und sicherlich für anstößig gehalten, Antisthenes nicht. So könnte dies auf ihn weisen, aber es muß es nicht, denn die Götternamen metonymisch zu brauchen, war gewöhnlich, und von Aphrodite despektierlich zu reden, genierte sich kaum jemand.

[2]) Dieser findet gar denselben Demokrit in den lebensfeindlichen

schon im Staate gefunden. Das letztere ist falsche Interpretation, aber es wäre sehr ansprechend anzunehmen, daß Platon, nachdem er den Staat geschrieben hatte, wie die physischen und mathematischen, so auch die ethischen Schriften Demokrits gelesen hätte und nun einer anerkennenden Berücksichtigung würdigte. Aber wahrhaftig, wenn einer von δυσχέρεια im Sinne eines Zeloten frei war, so war es der „lachende Philosoph". Dieser Name ist zwar ein Zerrbild des großen Forschers, aber eben aus seiner Beurteilung der Menschen entwickelt, aus seiner Schrift π. εὐθυμίης oder besser den ethischen Gnomen. Da wir über seine Lustlehre so wenig Präzises wissen wie über das meiste, so läßt sich bequem alles mögliche einschieben, und nimmt man Epikur hinzu, erst recht [1]). Ich halte mich an echte Sprüche: 189 ἄριστον ἀνθρώποι τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι· τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο· 194 αἱ μεγάλαι τέρψιες ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται. Von Weltflucht ist nirgends eine Spur, ein freier Geist blickt ohne Verachtung, ohne zelotisches Schelten auf die Menschentorheit, und mit Platon findet er sich in der Anerkennung und Schätzung gerade der reinen Genüsse zusammen, also in dem, was jene δυσχερεῖς nicht kannten [2]). Dennoch will ich die Möglichkeit

Äußerungen Phaidon 69 b, weil da auch οὐδὲν ὑγιές und σκιαγραφία steht, aber von einer falschen ἀρετή, wie 84 a, weil da der Philosoph sich eine γαλήνη bereitet, frei von ἡδοναὶ und λῦπαι. Dieser Gedanke führt nur auf den Mittelzustand, den auch der spätere Platon kennt, der Philebos den Göttern, 33 b, oder auch den θεῖοι ἄνδρες, 22 c, vorbehält. Das Wort γαλήνη, an dem Natorp Demokrit erkennen möchte, obgleich es bei ihm nicht belegt ist, während σκιαγραφία spezifisch platonisch ist, sollte niemand für etwas Besonderes halten. Die Griechen sind ein Seevolk, und ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλήν' ὁρῶ ist nicht der einzige Beleg bei Euripides; breiter ausgeführt in einer schönen Sentenz, Diktys 330. χειμάζεσθαι, das Komplement, ist vollends gewöhnlich. Mit diesem Worte, aber in anderen Bedeutungen (im Sturm zu Schiffe sein und schwanken) spielt Platon Phil. 29 a.

[1]) Usener Epikurea S. 266, der den bezeichneten Philosophen unbenannt läßt.

[2]) Usener hat Demokrit im Philebos 29 a finden wollen, wo Sokrates an dem Glauben an eine vernünftige Weltordnung festhalten will, κἂν ἀνὴρ δεινὸς φῇι ταῦτα μὴ οὕτως ἀλλ' ἀτάκτως ἔχειν. Aber ganz abgesehen davon, ob Demokrit so bezeichnet werden konnte, dessen ἀνάγκη keine Unordnung ist: hier ist niemand besonders gemeint, sondern nur Verteidigung gegen jeden Angriff, mag er noch so geschickt und heftig sein. Der Angreifer

nicht ganz von der Hand weisen, daß Demokrit gemeint sei. Denn seine rastlose Bemühung um die Erklärung aller Naturerscheinung konnte wohl als ein δυσχεραίνειν demjenigen erscheinen, den rasch ermüdete, was für ihn kleinlich war, und wer die εὐθυμίη empfahl, konnte immer noch die ἡδονή verwerfen, wenn auch ein Spruch wie τέρψις καὶ ἀτερπίη οὖρος τῶν συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων (B 4. 188) mehr nach Eudoxos klingt. Wir wissen eben von Demokrit zu wenig.

Eine dritte Deutung, von Grote auf die Pythagoreer, führe ich nur an, weil ihr Adam (Exkurs 4 zum Staat Buch 9) geneigt ist, denn sie stützt sich nur darauf, daß unter σοφοί Pythagoreer steckten, hier und anderswo. Das verkennt den Sprachgebrauch und die Bedeutungsgeschichte von σοφός. Gewiß, Gorg. 493 a verbirgt sich unter den σοφοί Philolaos. Es kann sich eben jeder unter dem allgemeinen Namen verbergen, der entweder allgemein σοφός ist oder doch dem Redenden gegenüber. So ist es bei Pindar Nem. 7, 25, wer das künftige Wetter kennt, Eur. Ion 1139, wer den Flächenraum eines Zeltes ausrechnen kann. Im Philebos selbst 43 a sind die σοφοί keineswegs dieselben wie die δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν, sondern die Herakliteer, deren Ansicht Platon selbst teilt: Sokrates stimmt ihr auch praktisch zu. In der alten Zeit sind σοφοί die Dichter, weil sie wirklich das ausgebreitetste Wissen haben, die Sieben Weisen sind dem 6. Jahrhundert vornehmlich praktische Staatsmänner oder auch ein weiser Richter, Bias, oder ein Denker, Thales; Solon ist Staatsmann und Dichter. Seitdem Leute mit dem Anspruch auf Wissen als Lehrer auftreten, erben sie mit der Stellung der Dichter auch ihren Ehrennamen. Übrigens handelt es sich hier um einen σοφὸς τὰ τῆς φύσεως, im Menon 81 a um σοφοὶ περὶ τὰ θεῖα πράγματα: das sind notwendig nicht dieselben Pythagoreer. Sie sind es an keiner Stelle, im Menon sind ja Propheten und Prophetinnen bezeichnet, und Pindar gehört auch dazu. So scheitert auch dieser Versuch.

Dann zielt hier also Platon auf jemand, den wir nicht erkennen; das muß ertragen werden. Gellius IX 5, 4 *Speusippus*

gehört dann trotz seiner δεινότης nicht zu den σοφοί, denn die sind alle der Ansicht des Sokrates 28 d. Der δεινὸς ἀνήρ hier ist ganz so zu fassen wie die δεινοὶ περὶ λόγων ὁλκήν 57 d, bei denen niemand an einen bestimmten denken kann.

vetusque omnis Academia voluptatem et dolorem duo mala esse dicunt opposita inter sese, bonum tamen esse quod utriusque medium ferat[1]). Damit ist kein wirklicher Anhalt gegeben, den nur die Begründung der These bieten könnte. Aber ich führe es an, um zu erinnern, daß Platon sehr wohl Gedanken aus seinem Kreise einführen und widerlegen kann, sehr wohl mit dem δεινὸς τὰ περὶ φύσεως einen Schüler kenntlich machen, kenntlich für die Schule; daß auch wir ihn noch erkennen müßten, ist nicht zu verlangen.

Glücklicher sind wir in der Bestimmung der κομψοί, der gescheiten Leute, die 53 c herangezogen werden, denn in ihnen hat Zeller (Archiv f. Gesch. d. Philos. I 172) mit hoher Wahrscheinlichkeit Aristipp erkannt. Die Hauptsache ist die richtige Auffassung von Platons Beweisführung. Die κομψοί liefern ihm selbst die Waffen gegen sich, indem sie die Lust für γένεσις erklären und doch für das ἀγαθόν. Denn die γένεσις hat immer ein οὗ ἕνεκα, kann also nicht selbst das τέλος sein. Und wenn das ἥδεσθαι das ἀγαθόν wäre, würde der ἡδόμενος zum ἀγαθός. Das Ganze wird in dem Tone sicherer Überlegenheit vorgeführt, und der Dank für die unfreiwillige Hilfe ist dafür ein sehr geschickter Ausdruck. Bestätigt wird die Auffassung durch Aristoteles Eth. Nik. VII, 1152 b 12, 53 a 13, der freilich den Philebos wiedergibt, aber so, wie es jemand tut, der weiß, worauf Platon zielte. Das tat Aristoteles, da er beim Erscheinen des Buches der Schule angehörte. Nun ist hiermit nicht mehr bewiesen, als daß jemand die Lust für das Gute erklärte, und doch für γένεσις εἰς φύσιν (οὐσίαν Phileb. 26 d) αἰσθητή hielt, mit Aristoteles zu sprechen. Aber das stimmt mit der Angabe über Aristipp bei Diogenes II 87 genau. τέλος εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα[2]), und die platonische Polemik wird dann vollkommen schlagend, so daß Zellers Deutung sich behauptet, auch wenn man das viele abzieht, was er aus allen Teilen des Philebos einmischt (Gesch. d. Phil. II⁴ 332), und die sonstigen Berichte beiseite läßt, die zum Teil sicher erst seine Nachfolger angehen. Es ist in hohem

[1]) Die Stelle des Aristoteles Eth. Nik. VII 14, die eine Ansicht des Speusippos über die Lust erwähnt, ist leider nicht eindeutig.

[2]) Die Fassung ist natürlich auch hier nicht original; die δόξαι sind auch die der Κυρηναικοί, nicht ihres Stifters.

Grade ansprechend, daß Platon seiner Beweisführung am Ende Ergänzungen aus fremder Lehre gibt, die er im Staate noch nicht kannte; und den Aristippos, der ihm in Syrakus unbequem genug geworden war, führte er mit Vergnügen ab.

Die Behandlung dieser Lehre gibt sich ganz als Nachtrag. 53 c—55 c. Denn nachdem sich ergeben hat, daß die Lust meist mit Schmerz gemischt, die heftigste Lust aber krankhaft ist, daneben auch schon erfaßt ist, was reine Lust gewährt, und daß auf die Reinheit mehr ankommt als auf die Stärke, ist die Bahn zu der abschließenden Vergleichung der Lebensziele frei. Dazu wird die Beschäftigung mit dem ὄντως ὄν als die reine ἐπιστήμη erwiesen, entsprechend der reinen ἡδονή, die vorher bestimmt war, und da nun schon feststand, daß das Gute sowohl φρόνησις wie ἡδονή braucht, die Mischung vorgenommen. Dabei ergibt sich, daß zwar alle ἐπιστῆμαι, auch wenn sie nicht den ὄντως ὄντα gelten, zugelassen werden, aber von den ἡδοναί außer den echten nur die μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν καὶ συμπάσης ἀρετῆς, 63 e.

Vergleichen wir dies Ergebnis mit dem Staat, der dem Leben des Philosophen allein das ἡδύ zuerkennt, so zeigt sich die Übereinstimmung in den Grundsätzen; tatsächlich wird auch jetzt der Philosoph allein die echte Lust genießen, 62 e, allein das Ziel erreichen; aber Platon hat doch mit der scharfen Unterscheidung von Wissen und Lust seine Lehre vertieft und zugleich mindestens in der Formulierung dem Leben starke Zugeständnisse gemacht. Bedeutendes ist hinzugekommen; von reiner Lust hatte er früher nur den Wohlgeruch; die Vorgefühle erwarteter Lust fehlten auch noch, aber was er gibt, ist doch eine neue und verbesserte Bearbeitung der eigenen älteren Behandlung.

Auch in der Hauptuntersuchung über das Wesen der Lust, die erst 31 e anfängt und bis 42 c reicht, sind die Grundlagen durchaus dieselben wie im Staate: das Schmerzgefühl beruht auf der Empfindung einer Leere, also die Lust auf der Füllung; sie kann bereits in dem Vorgefühle der erwarteten Füllung bestehen. Wesentlich durch die hier leicht eintretende Täuschung wird bewiesen, daß es auch täuschende Lust gibt. Es wird auch von dem Mittelzustand zwischen Lust und Schmerz Gebrauch gemacht, und wer den Staat im Gedächtnis hat, empfindet, daß sich Sokrates auf demselben Boden bewegt.

Aber man spürt an dem Widerstreben des Protarchos auch, daß Platon auf Gedanken gestoßen ist, die das Problem von einer ganz anderen Seite fassen; er möchte sie widerlegen, aber es gelingt ihm nicht nach Wunsch. Protarchos leugnet, daß ein Lustgefühl falsch, täuschend sein könne. Denn das Gefühl ist durchaus real, einerlei ob die δόξα täuscht, die mit ihm verbunden ist. Qualitätsunterschiede der Lust werden zugegeben, es kann also auch eine schlechte Lust geben (worauf sich Sokrates nicht einläßt, 41 a), aber das ändert an dem Lustgefühle nichts. Das hat Protarchos gehört, 38 a; „wir alle", sagt er, „nehmen an, daß selbst das Lustgefühl des Wahnsinnigen als Lustgefühl keine Täuschung ist", 36 e (so gleich von vornherein 12 c). Sokrates macht die größten Anstrengungen dagegen; seine Ausführungen über die Vorgefühle, über Erinnerung und Wiedererinnerung dienen diesem Zwecke. Er erreicht auch, daß Protarchos zugeben muß, an der Lust könnte ein trügerischer Schein haften, und insoweit wäre sie selbst trügerisch. Aber seine These stürzt damit gar nicht notwendig, und er dürfte es eigentlich nicht uneingeschränkt zugeben, denn mit dem Unterschiede der reinen Lust von der, die mit Schmerzgefühl verbunden ist, und von der, welche durch eine falsche Meinung hervorgerufen wird, kann er auch von seinem Standpunkte aus einverstanden sein, da er Gradunterschiede anerkennt.

Platon hat hier also mit einer Lustlehre zu kämpfen, die er in dem Kreise der Sokratesschüler als weit verbreitet bezeichnet, und er überwindet sie zwar, aber doch nur so, daß die Anerkennung der reinen Lust auf keinen Widerspruch stößt, der Rangunterschied von Wissen und Genießen aber von ganz anderer Seite her erwiesen wird. Das führt zu der Vermutung, daß er im eigenen Lager auf Widerstand gestoßen ist, zwar nicht auf eine Hedonik, wie sie Aristippos auch im Leben vertrat, denn auf das sittliche Verhalten wirkte die bekämpfte Ansicht nicht ein, aber sie erklärte doch alle Lustgefühle als solche für real und dies Gefühl für das Lebensziel. Das mußte in vielem sich mit den Beweisen des Aristippos decken, so daß es kein Wunder ist, wenn man bei Platon Beziehungen auf ihn überall finden will. Aber der Unterschied ist im Praktischen bedeutend, denn Protarchos kennt auch eine schlechte Lust, und auf dem Gebiete der Moral denkt er nicht anders als Sokrates.

Wenn der eine sagt, die Lust ist das Höchste, und sie in dem sittlich vollkommenen Leben und in der wissenschaftlichen Forschung findet, der andere aber eben dieses als das Höchste betrachtet und als eine Folge davon gelten läßt, daß darin auch reiner Genuß liegt, so können sie sich in der Tat sehr gut miteinander vertragen, und wenn sie über den Rangunterschied von ἐπιστήμη und ἡδονή streiten, wird das so ziemlich eine Doktorfrage.

Wir erfahren durch Aristoteles Nik. Eth. X 2, daß Eudoxos die ἡδονή für das Gute hielt, weil jeder sie erstrebt, genau wie die Nahrung (er konnte also, wie Platon zu tun pflegt, vom Hunger ausgehen); er bestritt auch, daß sie um eines anderen willen erstrebt würde (sie war also nicht γένεσις εἰς οὐσίαν, wie für Aristoteles), und sagte zu ihrer Empfehlung, daß sie den Wert anderer Güter, z. B. des sittlichen Lebens, erhöhte, womit er dem Platon geradezu den Weg zu seiner Lösung wies, der ja nun ebenfalls Lustgefühl und Wissen um das Ewige verbindet. Danach dürfen wir wohl als hinreichend wahrscheinlich betrachten, daß Eudoxos dem Platon Veranlassung gegeben hat, seine Lustlehre erneut durchzudenken und neu zu behandeln. Er hat das erst nach dem Tode des Freundes getan; er polemisiert nicht, sondern er berichtigt; wie verschieden ist die Behandlung der δεινοὶ τὰ τῆς φύσεως und des Aristippos; und er kommt zu einem Ergebnis, das zwar alle seine Grundsätze bewahrt und einen starken Rangunterschied macht, aber, indem er Lust überhaupt als einen notwendigen Faktor für das Lebensglück nicht nur als eine Folgeerscheinung der Sittlichkeit anerkennt, hat er doch dem Freunde Zugeständnisse gemacht. Wohl auch darin, daß seine Betrachtung sich ganz in diesem Leben hält. Da darf indessen auch nicht vergessen werden, daß der wichtige Gedanke des Eudoxos, das Streben nach der Lust als Naturtrieb, in der Anerkennung der „notwendigen ἡδοναί" nur ungenügend berücksichtigt ist.

Schließlich muß noch die Lehre des Timaios herangezogen werden, die im Zusammenhange mit der Lehre von den Sinnen vorgetragen wird, 64 d. Eine starke Empfindung erzeugt, wo sie dem Natürlichen zuwiderläuft, Schmerz, umgekehrt Lust; schwache Empfindungen kommen nicht zum Bewußtsein. Das

kommt im Philebos in der Auseinandersetzung mit dem Naturforscher zur Besprechung, 43. Der Gesichtssinn ist ein Beleg für Empfindungen, die zwar bewußt werden, aber weder Lust noch Schmerz erregen, der Geruchsinn dafür, daß zwar die Leere nicht als Schmerz, wohl aber die Füllung als starke Lust empfunden werden kann. Das Beispiel stand schon im Staat; hier wird nur die physiologische Seite der Erscheinung behandelt. Der Standpunkt ist also der des Philebos, wie zu erwarten; aber natürlich brauchte das Buch deshalb nicht geschrieben zu sein.

21. Briefe.

Briefe Platons hat Aristophanes von Byzanz in der Sammlung der platonischen Schriften vorgefunden; darin liegt nicht, daß er unsere Sammlung vorfand, die erst für Thrasyllos oder Derkyllidas als bezeugt betrachtet werden darf; Cicero kennt die falschen Briefe. Es ist durchaus unglaublich, daß der zwölfte Brief schon zur Zeit des Aristophanes bestand, denn er stammt aus einer Korrespondenz des Archytas und steht mit dessen zugehörigem Schreiben bei Diogenes VIII 80, trägt auch den Vermerk, ein ἀντιλεγόμενον zu sein. Er zieht mindestens den neunten mit sich, eine Mahnung über das Thema ὅτι πολιτεύσεται ὁ σοφός. Hinter dem falschen zwölften Briefe steht als letzter der Brief an Dionysios, der also offenbar später zugetreten ist, als zwei bis acht schon bestanden. Für die älteste Sammlung scheidet er also aus; wie ich ihn beurteile, ist in dem Kapitel „Dions Tod" gesagt. Eine Stelle erfordert noch ein Wort. 360 b sendet Platon dem Dionysios τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν διαιρέσεων, unveröffentlichte, vielleicht gar nicht zur Veröffentlichung bestimmte Aufzeichnungen über Gebiete, auf denen er, wie Dionysios weiß, gerade arbeitet. Es ist also ausgeschlossen, daß er ihm die Dialoge Sophistes und Politikos schickte, in denen die beiden Begriffe, welche die Titel nennen, durch εἰδῶν διαίρεσις bestimmt werden. Diese Dialoge lagen dem Verfasser des Briefes vor, und er wußte auch wohl sonst, daß Platon in der Schule das διαιρεῖσθαι übte, wußte davon doch selbst der Komiker Epikrates. Daher läßt er Proben dieser σχολαί schicken. Πυθαγόρεια aus Platons Feder enthält der Timaios. Mochte der schon erschienen sein oder nur bekannt, daß Platon die pythagoreische Lehre behandelte, in beiden Fällen lag die Erwähnung dieser Studien nahe; Platon wird gerade in Syrakus sich um Πυθαγόρεια bemüht haben. So ist die Stelle ganz verständlich, und die Πλάτωνος διαιρέσεις, die Aristoteles ein paarmal erwähnt, können

nichts davon noch dazu tun. In diesem Buche, das in der Schule aus den Nachschriften der Disputationen erwachsen war, haben wir die Grundschrift anzuerkennen, die dann vielfach überarbeitet, auf den Namen von Platon oder Aristoteles gestellt, schließlich in mehreren Brechungen auf uns gekommen und von Mutschmann herausgegeben ist. Weil sie unter Platons Werke nicht einmal als νόθον Aufnahme gefunden hatte, glaubte Diogenes Laertios etwas Verdienstliches zu tun, wenn er sie in seinen βίος aufnahm. Nun liegt das Material bequem zur Prüfung vor, und das Urteil kann nicht schwanken. Zeller II 438 hatte im wesentlichen richtig geurteilt, und der Versuch, von hier aus den 13. Brief zu retten, schlug jeder gesunden Interpretation ebenso ins Gesicht wie der literarischen Tradition des Buches διαιρέσεις. Wenn 9, 12 und 13 unecht sind, wird natürlich auch die Herkunft von 10 und 11 bedenklich; der erste ist ein gleichgültiges Billett mit Komplimenten an einen Aristodoros. In dem anderen lehnt Platon ab, sich an einer Koloniegründung zu beteiligen, die der Adressat Laodamas betreibt. Man möchte ihn mit dem thasischen Mathematiker Leodamas, Diog. Laert. III 24 gleichsetzen. Er hat auch Beziehungen zu dem jüngeren Sokrates, dem Genossen des Theaitetos, von dem man nicht leicht einsieht, was er mit der Kolonie zu tun haben kann. Aber da möchten ja unbekannte Voraussetzungen gewesen sein. Platon lehnt ab, weil er die unsichere Reise scheut, vor allem, weil er der Sache nicht traut. Er verlangt eine Behörde, die das sittliche Leben der Einwohner in fester Hand hält; dafür wird es keine Leute geben, also hat er kein Zutrauen [1]). Es ist nicht sehr schmeichelhaft für Laodamas, daß die Geschichte gezeigt haben soll, nur die Macht in den Händen eines καλὸς καὶ ἀγαθὸς kann einen Staat zur Blüte bringen. Der Verdacht ist stark, daß der Brief Platon als Tyrannenfreund einführen will: so etwas konnte im 3. Jahrhundert, wo so viele „Tyrannen", durchaus nicht immer zum Schaden ihrer Städte, aufstanden, zur Rechtfertigung in Umlauf gesetzt werden. Aber da die Voraussetzungen durchaus nicht rein fiktiv zu sein scheinen, ist das Urteil unsicher. Nur

[1]) 359 b. Was nötig ist, habt ihr nicht, sondern — für das Weitere betet zu den Göttern, d. h. nur die können helfen. Das sieht aus wie nach dem siebenten Brief 331 d gemacht; aber so konnte sich auch Platon wiederholen.

wird das Stilgefühl auch mitreden dürfen, und das spricht gegen Platon.

Die Reihe 1—4 gehört zusammen, und 2—4 sind sicher von demselben Verfasser: die sklavische Abhängigkeit vom siebenten Briefe ist vernichtend. Daß Platon eine Geheimlehre hat, ist ein Mißverständnis, daß er seine Dialoge als ein καλὸς καὶ νέος Σωκράτης geschrieben hätte, eine Tollheit [1]). Ganz kindisch ist, daß die προοίμια νόμων fertig gewesen sein sollen, aus den Gesetzen: als ob diese Predigten für den praktischen Gebrauch bestimmt gewesen wären. Für den Kenner von Platons Sinnesart verletzt vielleicht am meisten die Sorge um den Nachruhm. Aber die Unechtheit dieser Stücke bedarf keines Beweises mehr. Auf welchen Namen der erste Brief verfertigt ist, kann man schwanken, aber Ficinus wird mit Dion recht haben, obgleich es arg ist, daß sein Verwandtschaftsverhältnis ignoriert wird [2]). Über den fünften an Perdikkas hat Dümmler Kl. Schr. I 121 richtig geurteilt, daß er ebenso wie der 30. Sokratikerbrief auf einen echten Brief des Speusippos zurückgeht; der 31. Sokratikerbrief, Platon an Philipp, gehört auch dazu [3]).

---

[1]) Vgl. I 125.

[2]) Die gelehrten Hypothesen von Immisch, Philol. 62, halten nicht Stich. Ich glaube, nicht tiefer darauf eingehen zu müssen. Höchst wertvoll ist das Programm von Adam über die Echtheit der platonischen Briefe, Berlin 1906.

[3]) Brief 5 behandelt zwei Dinge, die nichts miteinander zu tun haben. Das erste ist die Empfehlung des Euphraios für die königliche Kanzlei des Perdikkas II. Dem wird die Tatsache zugrunde liegen, daß dieser wirklich eine Weile in dieser Weise tätig gewesen war. Ein makedonischer König hatte Hellenen nötig, die ihm seine diplomatischen Schreiben aufsetzten. Daß Euphraios in Athen eine Weile gelebt hat, sagt Demosthenes in der dritten Philippika 59 ff., wo er seinen Untergang erzählt; er nahm sich das Leben, als Oreos 343 in die Hände der philippischen Partei überging, hatte also die Beziehungen zu Makedonien gelöst. In dem Briefe des Speusippos an Philipp, wie ihn Karystios las (Athen. 506 e), hatte er Perdikkas bestimmt, seinem Bruder Philippos einen Teil des Reiches abzutreten. Darauf ist der 31. Sokratikerbrief gebaut. In dem fünften unserer Platonbriefe hat Perdikkas den Platon ersucht, auf Euphraios günstig einzuwirken; die Antwort empfiehlt ihn für die λόγοι μοναρχίας. Das ließe sich hören, wenn nicht die Begründung dabei stünde, daß jede Staatsform ihre besonderen λόγοι hätte. Denn das dient dazu, im zweiten Teile Platon zu entschuldigen, der zwar darauf Anspruch erhebt, der Demokratie raten zu können, aber sich doch nicht auf die praktische Politik

So bleiben die drei Briefe sechs bis acht. Von sechs hatte ich schon früher anerkannt, daß ich gegen seine Echtheit keine Instanz wüßte. Ich habe ihn anstandslos verwertet; er trägt den Stempel von Platons unnachahmlichem Altersstil und ist ein kostbares Dokument seiner Denkart [1]). Aber sieben und acht hielt ich für unecht, wesentlich aus dem Gefühle, daß es wider Platons Art ist, von sich zu reden. Das ist es, aber darum ist die Ausnahme gerade wertvoll: man muß sie nur als solche verstehen. Die historische Zuverlässigkeit, an der mir kein Zweifel war, konnte ebensogut bestehen, wenn die Akademie ihren Meister kurz nach seinem Tode verteidigte. Und dann verstand ich das philosophische Mittelstück nicht, und ein Kenner Platons wie Konstantin Ritter hat sich nicht zu helfen gewußt und eine Interpolation angenommen. Aber er erkannte den Stil. So kann

---

Athens einläßt, weil er dabei nur zugrunde gehen würde, ohne etwas zu erreichen. Es ist ebensowenig vorstellbar, daß Platon für die Demokratie besser als für alle Verfassungen gute Ratschläge hätte geben wollen, wie daß er sich bei einem jungen fremden Könige über sein Verhältnis zu Athen ausließe. Dagegen ist es dem Briefschreiber sehr wohl zuzutrauen, Platon zu Ehren die guten Ratschläge von einem Könige angenommen werden zu lassen, die Athen hätte haben können, aber verschmähte. Der Schluß des Briefes bedarf noch der Erklärung und Verbesserung. Es ist ein Kritiker eingeführt, der von Platon in dritter Person redet; das behält die Verteidigung zuerst bei. Er würde dem Demos sehr gern wie einem Vater raten, wenn er nicht meinte, in Gefahr zu geraten, ohne etwas zu erreichen. Nun setzt direkte Rede ein, 322 b 5 ταὐτὸν δὴ οἶμαι δρᾶσαι ἂν καὶ τὴν ἐμὴν συμβουλήν· εἰ γὰρ δόξαιμεν ἀνιάτως ἔχειν, πολλὰ ἂν χαίρειν ἡμῖν εἰπὼν ἐκτὸς ἂν γίγνοιτο τῆς πρὸ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ συμβουλῆς. Da hier nur von einer Sache die Rede ist, kann ταὐτὸν nicht richtig sein. Das erledigt sich leicht: ταῦτ' οὖν δή; dieselbe Verderbnis ist 322 a 2 nur von O 2 berichtigt. Viel schwerer ist der Sinn: „Das also, glaube ich, würde auch mein Rat bewirken". Damit wird nur aufgenommen, was eben in dritter Person gesagt war, lediglich zur formalen Überleitung. Der doppelte Ausdruck hat das καὶ nach sich gezogen. Nachher ist ἡ περὶ ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ συμβουλή ein Rat, der Platon zum Objekte hat; das kann also nur etwas sein, was Platon in eigener Sache sagt, und die Athener darum in den Wind schlagen, weil sie meinen, daß er ἀνιάτως ἔχει. Platon nennt oft Menschen so, die sich nicht mehr bessern können, und die Missetaten, die sich nicht wieder gut machen lassen (ältere Sprache sagte ἀνήκεστα): dem entspricht dies insoweit, als das Volk den Platon χαίρειν ἐᾶι, wenn es einsieht, daß er sich nicht bessert, d. h. keine Raison annimmt. So hat es der Verfasser gemeint; aber Platon hat so nicht geredet.

[1]) Einen scheinbaren äußeren Anstoß beseitigt Brinkmann Rh.M.66, 226.

in der Tat nur der Platon der Gesetze geschrieben haben. Zur Änderung des Urteils bin ich nicht von dem Briefe aus gekommen, sondern, als ich die politische Haltung Platons in den Jahren 404—390 verstanden hatte, fand ich sie in dem Briefe wieder. Das schlug durch. Nun machte ich mich an die schwierige Interpretation des Ganzen; daß jede Hypothese einer Interpolation schon darum hinfällig ist, weil sich die seltsame Zerteilung des historischen Berichtes allein durch die philosophische Abschweifung erklärt, sah ich bald. Da saß also die Schwierigkeit; da setzte ich an. Aber nun erläutere ich das Ganze und hoffe, über die Echtheit sind die Akten geschlossen.

Der siebente Brief.

Platon beginnt damit, daß die Anhänger Dions ihm versichert haben, sie hielten an dessen politischem Programme fest und bäten ihn um tätige Unterstützung. Dazu erklärt er sich unter der Bedingung bereit, daß sie wirklich Dions Politik fortsetzen wollen; aber er ist sich offenbar bewußt, daß dies Programm präzisiert werden muß. Er weiß am besten, was Dion vorhatte, denn es stammt von ihm. Er hat den jungen Dion seiner Zeit für seine politischen Grundsätze gewonnen: jetzt soll sie Hipparinos, Dions Sohn und Erbe, befolgen; dazu muß er sie hören, hören auch, wie sein Vater auf den rechten Weg gelangt ist, den er dann bis zum Ende verfolgt hat. Wir verstehen leicht, daß diese Mahnungen auf den jungen Mann berechnet sind [1]). Wenn aber

[1]) Man muß scharf aufpassen, um durch die Schleier der greisenhaften und doch sprachgewaltigen Rede zu den Gedanken durchzudringen und unter den kalt anmutenden Schnörkeln den Pulsschlag des Gefühles zu bemerken. „Ich kann am besten über Dions Absichten reden, denn als ich zum ersten Male nach Sizilien kam, war er so alt wie Hipparinos jetzt; auch die Meinung, die er damals gewann (ἔσχεν), hat er immer behalten. Da ist es wohl möglich, daß es dem Hipparinos jetzt ebenso geht.“ Das ist schon auf das Wesentliche zusammengezogen und würde doch einfach so lauten: denn ich habe dem Dion das Prinzip mitgeteilt; er hat es trotz seiner Jugend angenommen und festgehalten. So läßt sich dasselbe von dem ebenso jungen Hipparinos erwarten (324b). τίς δ'ἦν ὁ τρόπος τῆς γενέσεως αὐτῆς οὐκ ἀνάξιον ἀκοῦσαι νέωι καὶ μὴ νέωι. Darin ist die γένεσις δόξης aus dem Satze vorher zu entnehmen. εἰς τὴν αὐτὴν δόξαν περὶ πολιτείας ἐκείνωι γενέσθαι σύμφρονα. Der junge Hipparinos soll es hören, die anderen οἰκεῖοι auch, aber auch ‚alt und jung', das Publikum: es ist ein offener Brief.

Platon von seiner eigenen politischen Entwicklung anfängt und weithin selbst den Mittelpunkt des Berichtes bildet, so findet das in dem angegebenen praktischen Zwecke seine volle Berechtigung nicht: da muß also noch etwas anderes beabsichtigt sein.

Er fängt damit an, daß er von vornherein eine politische Laufbahn im Auge gehabt hätte, sich seinen Verwandten unter den Dreißig [1]) angeschlossen, was er mit seiner unerfahrenen Jugend entschuldigt [2]), aber bald angesichts ihrer Übergriffe sich von ihnen abgewandt. Als Beispiel ihrer Übeltaten erscheint der Versuch, den Sokrates durch Teilnahme an der Verhaftung des Leon zu kompromittieren. Der Name wird nicht genannt: die Sache stand in der Apologie. Die demokratische Restauration erhält anerkennende Worte, ganz wie im Menexenos. Aber da kommt die Hinrichtung des Sokrates κατά τινα τύχην: sie wird der Regierung nicht auf das Schuldkonto gesetzt. Sie trat nur zu anderen Beobachtungen über die Politiker, die Gesetzgebung (die z. B. den Ekklesiastensold einführte) und die Sitten: Platon ward reifer und sah, daß er außerhalb jeder politischen Verbindung stand und keine gründen konnte; vergeblich wartete er zu, bis er die Überzeugung gewann, die Rechtsverhältnisse im Staate und im Leben der Bürger überhaupt müßten vom Standpunkte der wahren Philosophie aus betrachtet werden, wo sich dann die Forderung ergab, entweder müßten die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige werden. Das war seine Überzeugung bei seinem ersten Besuche in Italien und Sizilien. Da fand er eine solche Hingabe an ein bloßes Genußleben, daß

„Von Anfang an will ich es euch erzählen: jetzt ist der rechte Moment dafür." Er ist sich bewußt, daß er über sich der Welt Rede stehen muß. Das Prinzip hat er kurz und scharf formuliert, die δόξα ist Συρακοσίους οἴεσθαι δεῖν ἐλευθέρους εἶναι κατὰ νόμους τοὺς ἀρίστους οἰκοῦντας, also Freiheit, aber gebunden durch die beste Verfassung; das ist immer noch eine Allgemeinheit. Sprachlich beachte man das abundierende οἴεσθαι: das ist für diesen Stil charakteristisch, wer beim Lesen etwas aufmerkt, wird eine Aufzählung von Belegen nicht verlangen.

[1]) Neben den Dreißig erscheinen die Zehn im Peiraieus und die Elf in der Stadt, zwei Behörden mit denselben polizeilichen Funktionen. Man hat die Angabe beanstandet, bis sie durch die Politie des Aristoteles 35 bestätigt ward.

[2]) θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθον ὑπὸ νεότητος d. i. οὐ χρὴ θαυμάζειν εἰ τοιαῦτα ἔπαθον· νέος γὰρ ἦν (324 d 3).

überall ein beständiger Wechsel der Verfassungen stattfand, aber kein Mensch sich um Gerechtigkeit bekümmerte. Die Reise führte ihn auch nach Syrakus, ohne besondere Absicht, aber da traf er Dion: das ward auch für die Gegenwart entscheidend.

Ob Platon seiner politischen Überzeugung schon 390 die bekannte epigrammatische Form gegeben hat, mag dahinstehen. Inhaltlich war seine Überzeugung keine andere; es hat sich gezeigt, daß seine Schriften die Wahrheit dieses Berichtes bekräftigen. Es war sein Recht, sich hier schon der Kürze wegen des Schlagwortes zu bedienen, zumal er Dion 328 a auf dasselbe hinweisen läßt. Die Klage über die sittenlose Lebensführung ist nicht unwesentlich, weil es an dieser liegt, daß Dionysios II. nicht bei der Philosophie bleibt. Von dem Besuche in Syrakus erwähnt er nur die Begründung der Freundschaft mit Dion. Den Zusammenstoß mit dem Tyrannen vermissen wir und können den Grund des Schweigens nicht erraten, schon weil wir über die Tatsachen nicht unterrichtet sind.

Eine rhetorische Frage, 326 e, macht uns deutlich, daß wir nun an dem Punkte sind, dem wir zusteuerten. Er bekehrte den jungen Dion zu seinen Prinzipien in der Lebensführung und in der Politik, aber er selbst hatte gar keine Ahnung davon, daß er damit den Grund zur Zerstörung der Tyrannis legte [1]). Wenn er das so stark betont, ahnen wir, daß andere, Philistos z. B., daran erinnert haben werden, der ist schon einmal hier gewesen und hat revolutionäre Ideen verbreitet. Rasch überspringt er die zwanzig Jahre bis zum Tode des Dionysios I., verweilt aber um so länger bei den Bitten, die Dion nun an ihn richtete, er möchte zur Erziehung des Dionysios II. hinüberkommen. Zur Bekräftigung führt er den Inhalt eines Einladungsschreibens an [2]) und komponiert als Pendant eine Rede, die Dion hätte

[1]) 327 a 4 ἀγνοεῖν ὅτι τυραννίδος τινὰ τρόπον κατέλυσεν ἐσομένην μηχανώμενος ἐλάνθανον ἐμαυτόν. Wieder Doppelbezeichnungen ἀγνοεῖν und ἐλάνθανον ἐμαυτόν.

[2]) 327 e 3 entschuldigt er die Breite, die durch Anführung von Dions Worten entsteht. Diese beginnen in direkter Rede, gehen in ein indirektes Referat über und nehmen zum Schluß die direkte Form wieder auf. Dabei ist ein Anakoluth entstanden; das Partizipium καταλέγων, von dem alles abhängt, verliert seine Kraft, als mit ὥστε die direkte Rede wieder einsetzt. Die Worte Dions zeigen denselben Stil wie Platons Brief; ob er wirklich so schrieb? An dem Inhalt hat man ausgesetzt, die jüngeren

halten können, falls er verbannt zu einem Platon gekommen wäre, der zu vorsichtig und bequem die Reise gescheut hätte. Es liegt ihm eben alles daran, die Motive seiner Reise klarzustellen, und wenn er einfügt, deshalb wäre er gereist, οὐχ ἥι τινες ἐδόξαζον (328 c 3), so wird es klar, daß er sich rechtfertigen will, rechtfertigen gegen Vorwürfe, die den Lesern bekannt waren, in Syrakus schon durch Tradition, sonst durch Briefe und Streitschriften, die seine Absichten ganz anders deuteten; natürlich sollte er beabsichtigt haben, den Dionysios zu berücken und seine Herrschaft zu untergraben (333 c). Schwer ist's ihm geworden, zu gehen, das soll auch hervortreten. Dion hat ihn geholt, zu Dion ist er gegangen: das ist die Hauptsache. Dionysios hat ihn nicht eingeladen. Wenn das so war, konnte allerdings die feindliche Partei den Vorwurf erheben, er hätte sich unberufen eingedrängt, trüge also selbst die Verantwortung für die Folgen. Die Darstellung bei Plutarch (Dion 11) überträgt hierher, was erst für die letzte Reise gilt, Einladungen von Dionysios selbst und den Pythagoreern, zu denen Platon allerdings bereits Beziehungen hatte, wenn er sie nicht auf der Überfahrt geknüpft hat, was wohl denkbar ist (338 c). Daß Dionysios den berühmten Mann bei seinem Erscheinen mit großen Ehren begrüßt hat, wie Plutarch 13, vermutlich nach Timaios, erzählt, kann wahr sein; aber Verlaß ist auf die Anekdoten nicht, da auch hier dieselbe Übertragung der späteren Verhältnisse vorliegen kann.

Platon erklärt, den Hof schon in voller Zwietracht und Verwirrung gefunden zu haben, so daß er während der ersten drei Monate, als Dion noch in Syrakus war, seine Reformvorschläge der Partei Dions nicht unterbreiten konnte (338 a b); wir ergänzen aus Plutarch 13 (Timaios), daß Philistos nach Syrakus zurückgekehrt war und dem Dion mit Erfolg entgegenwirkte. Da wäre es in der Tat allzu unbedacht gewesen, von der Einschränkung der Stellung des Herrschers zu reden, ehe dieser gewonnen war. Dann erfolgte der Sturz Dions; er ward gewaltsam abgeschoben [1]), und man erwartete, Dionysios würde im Stile seines

Brüder des Dionysios wären noch nicht reif genug gewesen, Platons Lehren und Mahnungen aufzunehmen. Wie unbedacht; die Kritiker haben wohl den Charmides und Lysis vergessen.

[1]) Der glaubwürdige Bericht, zu dem Platon stimmt, steht bei Plutarch 14, ein ganz anderer bei Diodor 16. 6, der bei Nepos 4 weiter

Vaters handeln und Platon mit den anderen Hauptanhängern Dions beseitigen. Das lag nicht in seiner Natur; er ließ Platon in seinem Schlosse Wohnung nehmen, eine Auszeichnung, die doch zugleich eine Fessel war, und suchte durch aufdringliche Höflichkeit den berühmten Mann auf seine Seite zu ziehen. Platon hielt dem Dion die Treue, hat aber doch offenbar an der Lernbegier des Dionysios Gefallen gefunden und auf fremde Einflüsse geschoben, daß die volle Bekehrung ihm nicht gelang.

Ganz kurz erzählt er 330 c, daß er endlich abfuhr, geht zu ganz anderem über und kommt 338 auf denselben Punkt zurück. Der Leser soll das merken, denn dieselben Worte stehen an beiden Orten. 330 b 8 ὁ πρῶτος δὴ χρόνος τῆς εἰς Σικελίαν ἐμῆς ἐπιδημίας καὶ διατριβῆς διὰ πάντα ταῦτα συνέβη γενόμενος. 338 a 1 ὁ πρῶτος χρόνος τῆς ἐν Σικελίαι διατριβῆς μοι διεπεράνθη[1]). Ebense vertröstet er 330 c 5 den Leser, der etwas über die dritte Reise zu hören erwartet, auf später und nimmt 337 e 5 diesen Gegenstand auf. Das stört demjenigen empfindlich seine Erwartung, der eine zusammenhängende Erzählung sucht. Aber Platon ist ja davon ausgegangen, daß er Dions Prinzipien darlegen will, die von ihm selbst stammten. Daher hat er erst berichtet, wie er zu diesen Prinzipien gelangt ist, die in der Forderung gipfeln, der Fürst soll Philosoph sein. Dann haben wir gehört, daß Dion persönlich dieser Lehre gemäß zu leben beschloß, und daß er den Platon nach Syrakus zog, damit er den Dionysios zum Heile von Sizilien ebenfalls bekehrte. Dieser Versuch ist mißlungen. Da fehlt durchaus, was denn eigentlich der Inhalt von Platons Predigt war; die bloße Forderung zu philosophieren kann es doch nicht sein; dazu war Dionysios in seinen Mußestunden durchaus geneigt. So kommt diese Hauptsache, das ἔργον, 330 c 9, jetzt. Es ist die Mahnung an die Adressaten; aber die sollen ja Dions Grundsätze befolgen, die von Platon stammen, die Platon dem Dionysios gepredigt hat, das ist alles dasselbe. Es ist also ganz in der Ordnung, daß

verdorben ist. Nun scheint es aber bei Plutarch, als wäre alles bei ihm auf Timaios zurückzuführen, was verbieten würde, Timaios bei Diodor zu finden. Es ist wohl nur die Initiative des Philistos von Plutarch auf die Autorität des Timaios gestellt.

[1]) Richards hat seltsamerweise an χρόνος Anstoß genommen, weil es nicht *the first time* sein kann. Gewiß nicht; in χρόνος liegt die Dauer, *the first period* mußte er verstehen und übersetzen.

nun bis 337 e die συμβουλή folgt. Genau genommen kommt der Rat, den die Adressaten erbeten haben, allerdings noch lange nicht, sondern eine Erörterung der allgemeinen Prinzipien, und diese überwiegen überhaupt. Wir merken, um der praktischen Ratschläge willen ist dieser Brief nicht geschrieben. „Der Arzt überzeugt sich erst, ob der Patient sich der richtigen Diät zu unterwerfen willens ist, ehe er die Kur übernimmt. So mag man auch keiner Bürgerschaft raten, die jeden Politiker mit dem Tode bedroht, der ihr zumutet, die falschen Bahnen zu verlassen. Demgemäß hat Platon sich gescheut, ungerufen mit seinem Rate zu kommen, ebenso wie er Zwang nur einem Sklaven gegenüber anwenden würde. Zu dem eigenen Vaterlande steht er wie zu den Eltern, denen man, wenn sie einen falschen Weg gehen, weder darin Vorschub leisten noch vergebliche Vorstellungen machen wird. Seine Ansicht wird er äußern, vorausgesetzt, daß es nicht vergeblich ist oder ihn nur das Leben kostet; aber mit Gewalt wird er das Richtige nicht aufdrängen — er muß sich bescheiden und dem Vaterlande nur wie sich selbst das Beste wünschen."

Das soll gewiß auch Dions Grundsatz gewesen sein; aber der ist doch zur Anwendung von Gewalt gegen Dionysios geschritten. Viel mehr gilt es für Platon, verteidigt ihn, dem man in Syrakus entgegenhalten durfte, warum kommst du zu uns, wo du doch zu Hause mit der Reform anzufangen alle Veranlassung hättest. Übrigens ist das Ganze aus dem Staat 425 bis 426 genommen, nur die Tonart ist anders geworden; man fühlt, am eigenen Vaterlande hat er verzweifelt.

In dem Sinne hat Platon auch zu Dionysios geredet. So der Übergang; der Inhalt der Mahnung ist doch anders. Sie läuft darauf hinaus, daß er, außer selbst einen verständigen Lebenswandel zu führen, sich auf verständige Freunde stützen sollte, im Gegensatze zu dem Mißtrauen, durch das sein Vater vereinsamt wäre. Als Beispiel werden ihm Dareios im Verhältnis zu den sechs Genossen, mit denen er den falschen Smerdis gestürzt hatte, und sogar die athenische Demokratie vorgeführt, die sich siebzig Jahre durch die Parteigenossen in den Bundesstädten gehalten hätte (332 b) [1]). Die Mahnung lief also darauf

[1]) Das Urteil über die athenische Reichspolitik darf nicht befremden, man darf auch keine Billigung darin finden. Ganz so urteilt der Feind

hinaus, sich der Führung Dions anzuvertrauen. Als Ziel aber ist ihm die Befreiung Siziliens von den Karthagern und die Herstellung der zerstörten Städte aufgestellt. So hat Platon geraten: wie falsch ist es dann, ihm die Absicht unterzuschieben, Dionysios stürzen zu wollen.

Wenn wir dem Platon glauben, daß er in diesem Sinne auf Dionysios in den ersten vier Monaten einzuwirken versucht hat, so hieß das freilich, daß Dion die Leitung des Herrschers und des Staates übernehmen wollte. Kein Wunder, daß sich da Philistos wehrte. Aber auch die Herstellung der griechischen Städte durfte den Getreuen des Dionysios ein Abfall von dessen richtiger Politik scheinen: die Verpflanzung der Bewohner aus den früher selbständigen und daher eigenwilligen Städten nach Syrakus war, wie die Dinge lagen, die notwendige Vorbedingung für die Errichtung eines sizilischen Reiches. Die Herstellung der alten berühmten Orte (332 e) klang wunderschön; aber sie brachte Kleinstaaterei, Zwietracht und Ohnmacht. Sizilien hat es nach der Restitution durch Timoleon erfahren.

„Die falsche Auffassung von Dions Absichten hat den Dionysios dazu getrieben, ihn zu verbannen, und hat am Ende seinen Tod herbeigeführt, so daß nun andere sein Werk fortsetzen müssen." So etwa war der Fortschritt der Gedanken geplant; aber da drängt das eigene Gefühl sich vor (333 b 3). „Die Syrakusier haben ebenso wie Dionysios den Dion, ihren Befreier, in dem Verdacht gehabt, nach der Tyrannis zu streben; das hat ihm den Tod gebracht. Platon aber kann sagen, wie das zugegangen ist. Er ist (auf der dritten Reise) hingegangen, um Versöhnung zwischen Dion und Dionysios zu stiften; alle Lockungen und Versprechungen des Dionysios haben ihn seinem Freunde nicht abspenstig gemacht. Dagegen Kallippos und sein Bruder (die Namen nennt er nicht, aber jeder verstand sie) haben sich in seine Freundschaft eingeschlichen und ihn am Ende ermordet. Davon soll Athen keine Schande haben, ist doch Platon auch ein Athener, der dem Dion die Treue gehalten hat."

---

dieser Demokratie in der alten πολ. Ἀθην. 3, 10, wenn er die parteiische Politik zugunsten der Demokraten in den Reichsstädten mißbilligt und zugleich von jenem Standpunkte aus für berechtigt erklärt.

Gewiß ist das eine Abschweifung, aber gerade weil sie es ist, fühlt man die Gewalt der vorbrechenden Empfindung, fühlt man, daß Platon auch um seiner eigenen Ehre willen reden muß. Es war in seinen Augen kein besonderer Ruhm, daß er für Schmeicheleien und Bestechungen nicht empfänglich war; es ist wahrhaftig nicht unbescheiden, wenn er sagt, seine Freundschaft mit Dion wäre auf die Gemeinsamkeit der Studien, der ἐλευθέρα παιδεία, gegründet gewesen — unbegreiflich, daß man das ruhmredig findet. Wog seine Person nicht schwerer als die der kompromittierten Akademiker, deren ja mehr waren als bloß die zwei Mörder? Wir werden nicht bezweifeln, daß er den Kallippos abschütteln will, und daß er es in Wahrheit nicht erreicht und nicht erreichen konnte, denn zur Akademie hatte der Verbrecher nun einmal gehört. Aber wohltuend ist es, daß er für Athen eintritt, denn daß dieses unter der Schande zu leiden hatte, die ihm sein Bürger Kallippos eintrug, folgt auch aus 336 d; wir wissen aus Plutarch 58, daß Kallippos nach seiner Tat an die Athener geschrieben hatte; in dem Briefe mußten die Vorwürfe gegen Dion stehen, die Platon widerlegt, konnten Angriffe auf Platon stehen.

Endlich kommt er zu seinem Ratschlag (334 c 3); er muß die Abschweifung decken, indem er versichert, er hätte alles im Hinblick auf diesen gesagt. Das erste ist, wie er es immer gesagt hat, Syrakus und die anderen Städte Siziliens sollten frei sein, aber einer Verfassung gehorchen. Und nun überkommt ihn wieder das Gefühl. Dion ist bei dem Versuche, so etwas zu erreichen, umgekommen. Das darf uns nicht irre machen. Die Seele ist unsterblich, und es gibt ein Gericht nach dem Tode. Da ist es ein geringeres Übel, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Wenn das die Sklaven ihrer bösen Lüste nicht glauben, so werden sie es am Ende büßen. Wohl darf Platon den Mördern Dions und dem Dionysios grollen, denn sie haben beide seine schönen Hoffnungen zerstört. Dion wollte die Herrschaft der Gerechtigkeit gründen: wäre Dionysios ihm gefolgt, so würde die ganze Welt die Wahrheit der platonischen Staatslehre eingesehen haben, daß kein Staat und kein Mensch zur εὐδαιμονία kommt, der sich nicht an die Gerechtigkeit hält, sei es, daß er sie aus sich besitzt, sei es, daß er von anderen zu ihr (nicht

gezwungen, sondern) in rechtlicher Weise (εὐδίκως)[1]) erzogen wird. Dies letztere, Erziehung durch Dion und Platon, sollte dem Dionysios zuteil werden; daß er sich das gefallen lassen sollte, war freilich für den Tyrannen eine zu starke Zumutung. Die schönen Pläne Dions, zu denen auch die Befreiung von Sizilien gehörte, sind durch Dionysios freilich zu Schanden gemacht; Dions Sieg über ihn würde einen so starken und allgemeinen Eindruck schon nicht mehr gemacht haben. Jetzt ist auch das zerstört; die Hoffnung mag gering sein[2]), aber versuchen muß man, dieselben Pläne durchzuführen, und das kann ausschließlich durch diejenigen geschehen, die ihr eigenes Leben nach Dions strengen Grundsätzen einrichten[3]). Zu der neuen Besiedelung von Sizilien mag man dereinst Kolonisten aus ganz Hellas zuziehen, zurzeit heißt es sich bescheiden und sich vertragen, wozu alle Parteien nachgeben müssen. Zur Versöhnung und zur Einführung einer gerechten Verfassung muß man einen Staat von Hellas um Vermittlung bitten, um die Entsendung einer Kommission, den Streit zu schlichten, die Gesetze zu geben und einzuführen. Genaueres wird nicht gesagt; das wundert uns, da es zu dem Umfang des Schreibens in stärkstem Mißverhältnis steht; die Ergänzung der praktischen Vorschläge liefert der achte Brief. Ohne diesen ist die Behandlung hier freilich nicht zu rechtfertigen; Brief 7 hat eben in Wahrheit einen ganz anderen Zweck.

Nun ist die schon oben bezeichnete Stelle erreicht, an der auf den ersten Aufenthalt bei Dionysios zurückgegriffen und die

[1]) 335 e 1 εὐδίκως, das aus starker Verkennung geändert worden ist, steht mit Bedacht am Ende. Es ist wesentlich, daß Dionysios nicht auf irgendwelche unrechtmäßige Weise unter die Leitung Dions gebracht werden sollte.

[2]) Man muß das fühlen, wenn 336 b 5 νῦν δέ das Unheil einleitet, das Dions Tod gebracht hat, und 336 c 1 νῦν δὲ δή — εὐφημῶμεν χάριν οἰωνοῦ einen Ausbruch der Verzweiflung unterdrückt. „Ich will nicht sagen, was ich erwarte."

[3]) 336 c 6 τὸν μὴ δυνάμενον ὑμῶν Δωριστὶ ζῆν, das paßt eigentlich nicht auf die Adressaten, denn Dions Freunden mußte er Besseres zutrauen; aber diese ganze Mahnung zur Versöhnlichkeit gilt ja in Wahrheit dem ganzen Volke. Selbst wenn die Adresse mehr als bloße Form wäre, dürfte man an der Erweiterung der Anrede nicht Anstoß nehmen. Noch weniger darf man es, wenn in der theoretischen Partie 342 b 3 ein allgemein gehaltener Imperativ λαβέ steht.

Erzählung fortgesetzt wird (337 e 3). Der Rat ist erteilt, um den die Adressaten angeblich gebeten haben; der Brief hat aber kaum die Hälfte überschritten. Es dürfte wirklich nicht verkannt werden, daß er mehr und anderes will, als sein Eingang angegeben hat, daß Platon in eigener Sache zu der ganzen Welt redet.

Dionysios und Platon scheiden auf Grund einer Vereinbarung. Der Tyrann geht in einen Krieg (nach Italien), Dion soll seine vorläufige Entfernung nicht als eine Verbannung betrachten, und sobald Dionysios als Herrscher fest im Sattel sitzt, soll er mit Platon nach Syrakus kommen. Als der Krieg zu Ende ist (etwa 362), ladet der Tyrann den Platon wieder ein, Dion aber (der unterdessen im Genusse seines Vermögens geblieben war und seinen Wohnsitz in Athen gehabt hatte) sollte noch ein Jahr fernbleiben. Platon lehnt ab, was ihm auch Dion verdenkt. Mittlerweile hatte Dionysios sich auf die Philosophie geworfen; die Anwesenheit von Archytas und anderen (wir wissen es von Aristippos, Aischines und Polyxenos) hatte seine unbestreitbare Lernbegier und zugleich seine Eitelkeit geweckt. Er wollte zu gleicher Zeit den Platon hören und doch den Schein erwecken, als wüßte er schon von dessen Lehre Bescheid. „Jetzt ist meine Pflicht, die Wahrheit zu sagen und mich darein zu finden, wenn jemand meine Philosophie verachtet und die wahre Einsicht bei dem Tyrannen findet" (339 a 3). Wer so redet, kündet eine Auseinandersetzung über die Lehre an (sie steht in dem Abschnitt, den viele auswerfen wollen). Es kommt ein Kriegsschiff, dem Platon eine bequeme Überfahrt zu sichern; es kommt ein Gesandter, der ihm als Pythagoreer willkommen ist; es kommt ein schmeichelhaftes Schreiben, das doch die Drohung enthält, daß Dions Sache verloren ist, wenn Platon nicht kommt. Er unterdrückt die Schmeicheleien und teilt die Drohung im Wortlaute mit. Von allen Seiten drängt man ihn; da gibt er nach Es verlangte ihn auch, sich zu überzeugen, ob sich der junge Mann wirklich der Philosophie zugewandt hätte. Er hatte die Erfahrung gemacht, daß ein begabter Jüngling, wenn er auch nur Halbwahres über die Philosophie gehört hatte, von der Sehnsucht nach dem rechten Leben erfaßt werden könnte: so redet ein erfahrener Lehrer. In dieser freilich trügerischen Erwartung machte er sich trotz allen Bedenklichkeiten auf die Reise. Er

überzeugte sich sofort, daß Dionysios von den schiefen Lehren, die er gehört hatte, ganz eingenommen war, und schlug den bewährten Weg ein, vor allen Dingen die Einhaltung eines verständigen Lebenswandels zu fordern. Wer sich darin nicht überwinden kann, ist für die Wissenschaft verloren. In dem Sinne waren die Lehren gehalten, die er Dionysios damals gab; nach den Hauptsachen trug der auch wenig Verlangen; er bildete sich ja ein, alles schon zu wissen. „Und nun soll er über das, was er damals gehört hat, geschrieben haben, sozusagen ein Lehrbuch eigener Fabrik; nichts stünde darin so, wie er es gehört hätte." In diesen sehr zugespitzten Worten liegt ein beißendes Urteil: die Schrift des Dionysios beansprucht Originalität und handelt doch über eben das, was er gehört hat[1]). Damit ist er für Platon erledigt, und daß er die Philosophie wie die Kochkunst oder die Rhetorik in ein Handbuch, eine τέχνη, bringt, genügt auch zur Kritik. „Aber andere haben, wie ich weiß, gerade über dies (was ich behandelt haben soll) geschrieben; wer und was sie sind — sie wissen's selber nicht [2]). Aber das weiß ich, daß sie von der Sache nichts wissen können, denn ich habe nicht darüber geschrieben, werde es nicht tun, kann es nicht (341 c 4)." Und nun folgt das Geständnis, das ich I 650 ganz mitteilen mußte, aus dem wir schließen, daß die Verleumder das profaniert hatten, was Platons heiligster Glaube war, das letzte Ergebnis seiner Wissenschaft, das wahre Verständnis aller Dinge, und doch nicht mehr ein μάθημα, das sich mitteilen ließe, denn „es leuchtet plötzlich in der Seele auf, wie

---

[1]) 341 b ἀκούω γεγραφέναι αὐτὸν περὶ ὧν τότε ἤκουσε συνθέντα ὡς αὐτοῦ τέχνην, οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἀκούοι. Wie der Optativ zeigt, sagte Dionysios γράφω οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἤκουον. Und doch ist der Gegenstand derselbe. Darin liegt, παρήκουσεν, εἴπερ περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ γράφει.

[2]) 341 b 5 ἄλλους μέν⟨τοι, die Adversativpartikel ist nötig⟩ τινὰς οἶδα γεγραφότας περὶ τῶν αὐτῶν τούτων, οἵτινες δὲ — οὐδ' αὐτοὶ αὑτούς. Es ist gewiß nicht leicht, sich dabei zu ergänzen οἵτινες δὲ οὐκ οἶδα, οὐδ' αὐτοὶ αὑτοὺς ἴσασιν. Aber die Ellipse malt die Verachtung zugleich und den Hohn. Ich ergänzte zuerst οἵτινες δὲ ⟨οὔ⟩, οὐδ' αὐτοὶ αὑτούς; das wäre viel leichter, aber ich halte es nicht mehr für nötig. Den Verfasser wird Platon schon gekannt haben, aber es schiert ihn nicht; es ist doch einer, der ἀγνοεῖ αὐτὸς ἑαυτόν. In οἵτινες steckt eben nicht die Frage nach der Person allein, sondern auch nach dem, was sie bedeutet. Für Platon ist der Verfasser nicht vorhanden, weil er nichtig ist.

wenn ein Funke in sie hineinschlägt". Die Worte klingen orakelhaft und bleiben es zunächst, denn zu unserer Überraschung fährt er fort (342 a 1): „Ich bin darauf verfallen, ausführlicher darüber zu reden; es wird dann verständlicher werden. Hier gehört etwas her, das ich oft gesagt habe, und das dem, der hierüber irgend etwas sagen will, widerspricht", also seine Behauptung, Platons Ansicht zu kennen, widerlegt. Es ist ganz richtig, daß hier ein Einschub ist; 341 e hängt mit 344 a zusammen. Platon wird wirklich eine Einlage gemacht haben, aber Platon hat sie gemacht; 344 a nimmt auch den Gedanken von 341 e in neuer Form auf, so daß dort die Verknüpfung sogar ganz eng ist.

Er gibt zunächst eine Erkenntnislehre, und es ist wahrlich von hohem Werte, diese knappe Formulierung zu besitzen; wenn der Brief nicht geächtet gewesen wäre, hätte sie manche Ausdeutungen der letzten logischen Schriften berichtigt. Zum Wissen von jedem Ding, sagt er, braucht man dreierlei, den Namen, die Definition (den λόγος), das Modell (342 b 1). ὄνομα und λόγος sind uns aus Theaetet und Sophistes bekannt [1]); das Modell oder die Zeichnung, an anderen Orten ausgelassen, hat hier seinen Platz, weil mit dem Kreise exemplifiziert wird, wie es in der Akademie üblich gewesen zu sein scheint [2]). Das Vierte ist Wissenschaft oder richtige Meinung (die Verbindung befremdet auch nicht, stimmt vielmehr zu Timaios und Philebos), die sich in der Seele bilden, verschieden von den drei Wegen sinnlicher Erkenntnis, verschieden auch von dem Fünften, dem wahrhaft Seienden, dem γνωστόν, wie hier für das gewöhnliche νοητόν steht, ein Zeichen von Platons Abneigung gegen starre Terminologie; γνωστόν steht ebenso an der bedeutsamen Stelle des Staates 517 b, bei der Deutung des Höhlengleichnisses. In dem Beispiele ist dies „die Natur des Kreises", und es wird hinzugefügt, daß es mit jeder Form und Farbe, mit den sittlichen Begriffen (ἀγαθόν

[1]) Eudemos bei Simplikios Phys. 98 rechnet die Unterscheidung von ὄνομα und λόγος dem Platon zu besonderem Verdienst. Platon schärft sie in den Gesetzen 964 a ein; 895 d gibt er die drei, οὐσία, λόγος, ὄνομα.

[2]) Aristoteles exemplifiziert mit dem Kreise gleich am Anfang der Physik; Metaphysik Z 1036 b polemisiert er gegen den jüngeren Sokrates, der die Idee des Menschen neben den materiellen Menschen stellen will, ὥσπερ ἄνευ τοῦ χαλκοῦ τὸν κύκλον.

δίκαιον καλόν), mit allem σκευαστόν (also auch der κλίνη des Staates) und φυσικόν, den Elementen, und mit den ἐν ψυχαῖς ἤθη [καὶ] περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα, also den Tugenden ebenso stünde [1]). Das sind also die εἴδη. Von ihnen (von dem ganzen Reiche des γνωστόν) ist das Wissen nicht vollkommen zu erlangen, wenn man nicht die vier, Namen, Zeichnung oder Modell, Definition und ἐπιστήμη oder ἀληθὴς δόξα (von dem einzelnen εἶδος) einigermaßen erlangt hat [2]). Einigermaßen [3]), denn die vier tragen immer in die Erklärung jedes einzelnen ὄν ein ποιόν hinein, weil die Sprache das ὄν rein zu bezeichnen außerstande ist. Da wird ein Verständiger sich hüten, es in Worte fassen zu wollen, vollends es durch die Schrift grundsätzlich zu fixieren [4]).

Und noch eine Erwägung. Der gezeichnete Kreis [5]) ist niemals ein wirklicher Kreis; damit übernimmt Platon den alten Einwand des Protagoras (B 7 Diels). Der Name ist ganz willkürlich gesetzt, so daß „rund" ebensogut „gerade" bedeuten könnte; damit stellt sich Platon auf den Standpunkt des Hermogenes im Kratylos. Die Definition bedient sich der Sprache, wirtschaftet also mit den unzuverlässigen Wörtern. Dadurch wird auch die ἐπιστήμη getrübt. Denn wir suchen zwar das ὄν, das τί (das τόδε, wie sich der Timaios 49 e ausdrückt), aber geboten wird uns überall nur das ποῖον, überall ist ja Sinnliches dabei, und so wissen wir uns nicht zu helfen [6]). Solange wir

[1]) (342 d 7) καί zerstört den Sinn, denn grammatisch ist dann περί mit dem Akkusativ neben περί mit dem Genetiv unerklärlich. Vgl. 343 e 4 ἕξις τῆς ψυχῆς εἴς τε τὸ μαθεῖν εἴς τε τὰ λεγόμενα ἤθη. Der Ausdruck steht auch 334 d 2 und schon im Staate 400 d, aber etwas anders gewandt.

[2]) 342 d 8. Wenn dieser Gedanke mit γάρ angeschlossen wird, so stutzt man, denn auf das nächst Vorhergehende kann es sich nicht beziehen, Platon denkt an die Behauptung, von der er ausgegangen ist, 342 a 7.

[3]) Hier ist πρὸς γὰρ τούτοις nur verständlich, wenn es auf ἀμῶς γέ πως geht, das demnach zu betonen ist.

[4]) γεγραμμένα τύποις. Vgl. Gesetze 816 c, der Gesetzgeber soll ἐξηγεῖσθαι τύπους, was dann der Beamte in der Praxis im einzelnen durchführen soll.

[5]) ἐν ταῖς πράξεσι γραφόμενος, der bei den praktischen Übungen in der Geometrie gezeichnet wird. Phaidr. 271d 8 ist es geradezu „in der Praxis".

[6]) 343 c 1. Das grammatische Verständnis ist auf den ersten Blick schwierig, daher stehe hier die Paraphrase ἕκαστον τῶν τεττάρων προτείνει τῇι ψυχῇι τὸ μὴ ζητούμενον (τὸ ποιόν), παρέχεται δὲ τὸ ἀεὶ λεγόμενον καὶ δεικνύμενον ταῖς αἰσθήσεσιν εὐέλεγκτον, ὥστε πάντ' ἄνδρα ἀπορίας ἐμπίμπλασθαι.

uns über das Sinnliche nicht erheben, spüren wir nicht, wie lächerlich es ist, wenn die Antilogiker uns widerlegen. Auf dem Gebiete des Seienden erreichen sie im Urteil der Welt dasselbe, auch wenn nicht die Seele, die Vernunft und echte Erkenntnis des Philosophen, die Schuld trägt, sondern nur die Unzuverlässigkeit der vier Wege der Erkenntnis. Erst lange Arbeit (διαγωγή) auf allen Wegen führt wirklich zur ἐπιστήμη, und dann gehört immer noch eine besondere Begabung dazu, des Schülers und des Lehrers. Wo dem Schüler die intellektuellen und moralischen Eigenschaften fehlen, wird ihn der Lehrer, und sähe er selbst so scharf wie Lynkeus, nicht zum richtigen Sehen bringen (344 a 1)[1]. Es muß eine innere Verwandtschaft (angeborene Empfänglichkeit) zu Lernbegabung und Gedächtnis hinzutreten: wo sie fehlt, nützen die beiden anderen Begabungen nichts, so sehr sie sich auf anderem Gebiete bewähren mögen. Ebensowenig reicht die Empfänglichkeit ohne sie aus. Und dann kostet es immer viel Zeit und Arbeit, Studieren an Namen und Definitionen, sinnliche Beobachtung und dialektische Prüfung, schließlich, wenn man alle menschliche Kraft zusammennimmt [2]), geht einmal das Licht der Erkenntnis auf. Damit sind wir, wie die Aufnahme desselben Bildes lehrt, auf den Punkt zurückgekehrt, an dem die theoretische Abschweifung ansetzte. Die Folgerung, daß Platon hierüber nicht geschrieben hat, schließt sich an. Aber ehe wir zu ihr übergehen, muß erledigt werden, was er Theoretisches vorträgt.

Verkennen wird man nicht die Erfahrungen des Lehrers. Sie klingen trüb, nicht weil Begabung oder sittlicher Wille oft nicht zureichten, denn das kann keiner anders erwarten, sondern weil auch den Höchstbegabten eben die Empfänglichkeit für das fehlte, was dem Platon das Entscheidende war. Ob ihn überhaupt ein Schüler außer Theaitetos ganz befriedigt hat? Aristoteles gewiß nicht; man könnte geradezu vermuten, daß er ihn und seine Leugnung der Ideenlehre, besser ihr Mißverständnis,

[1]) Man hat das Bild getadelt und kann es tadeln. Lynkeus war durch sein scharfes Gesicht zum Augenarzt nicht befähigt. Aber pedantisch ist der Tadel doch, denn hier handelt es sich um die Übertragung der Sehfähigkeit von dem Lehrer auf den Schüler.

[2]) 344 b 7 ἐξέλαμψε φρόνησις καὶ νοῦς συντείνοντι (συτείνων codd.) ὅτι μάλιστα. Ich verdanke die Verbesserung Frl. Eva Sachs.

im Auge hätte. Von Dion hat er dies Studium der Philosophie nicht verlangt. Auch die eigene Erfahrung wird man nicht verkennen. Ihm selbst ist die Erleuchtung plötzlich gekommen, gewiß weil er mit aller Kraft des Geistes auf allen Wegen auf sie hingestrebt hatte, aber doch plötzlich, und nicht so, daß es ein μάθημα gewesen wäre, wie der Beweis für einen mathematischen Satz. Es ist natürlich keine Einwirkung von außen, keine Offenbarung, die ihm geworden ist; aber den Zustand, in dem ihm die plötzliche Erleuchtung kam, werden wir doch mit dem Phaidros eine θεία μανία nennen können. Voraussetzung war die wissenschaftliche Arbeit mit allen ihren Mitteln, aber es liegt ihm hier daran, deren Unzulänglichkeit zu zeigen, selbst die des τέταρτον, der strengen Wissenschaft. Daß er diesen Vorbehalt in seinem Unterrichte, also auch in seinen Schriften, nicht macht, obgleich er für alles gilt, ist begreiflich, denn das müßte abschrecken. Wenn wir im Sophistes die Scheidung und Verbindung der εἴδη als Aufgabe der Dialektik kennen lernten und uns auf den λόγος verließen, so wird das hier eingeschränkt, weil die Rede menschlich, also mit den νοητά inkommensurabel ist. Das Reich der Ideen, die er mit diesem Namen zu bezeichnen meidet, wird so weit erstreckt wie nur möglich, so daß auch die σκευαστά hineinfallen. Das klingt sehr anders als im Timaios; aber in dem Vorbilde des Alls, das der Demiurg schafft, muß doch alles und jedes enthalten sein. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis, aber das, dem es gleicht, muß im Unvergänglichen sein. Das unlösbare Problem, den Zusammenhang des Ewig-Seienden, Ewig-Wahren, mit dem Sinnlichen, Vergänglichen, hatte er durch die Setzung von Vorbild und Abbild, wenn nicht zu lösen geglaubt, so doch veranschaulicht. Die Fähigkeit der Seele, das Ewige zu fassen, obwohl die Sprache nicht zureichte (und in Worten denken wir nach seiner Ansicht), hatte er aus der ἀνάμνησις, also der Präexistenz der Seele, hergeleitet. Gibt er sie jetzt auf, ersetzt er sie durch die plötzliche Erleuchtung? Das werden wir uns hüten zu behaupten. Wir brauchen ja nur zu überlegen, daß er diese Lehre hier nicht vortragen konnte, überhaupt keine positive Lehre. Wir mögen es lieber so sagen: als er den Gedanken faßte, wir haben die Wahrheit und das Sein in einem früheren Seelenleben geschaut, wir

stammen aus dem Reiche her, in das wir uns sehnen, da, mit und in diesem erlösenden Gedanken, kam ihm die Erleuchtung. Er drehte den Hals, der auf die Scheinbilder der Sinnlichkeit gerichtet war, um: da fand er den Weg zum Lichte der ewigen Sonne. Dies Umdrehen, dies Richten der Seele auf das Seiende, versucht er an seinen Schülern; kein Wunder, wenn es ihm geht, wie er es im Staate 516 beschreibt. Es geht eben mit Belehrung, geht mit Gewalt nicht: jeder muß die Fähigkeit mitbringen, muß die eigene Kraft daran setzen. Der Lehrer kann nur durch εὐμενεῖς ἔλεγχοι dazu helfen. Wie wahr ist diese Erfahrung, die an den fremden und an der eigenen Seele.

Und nun der Schluß, um dessentwillen alles dies gesagt war (344 c 1). „Ein ernster Mann (σπουδαῖος, einer dem es ernst ist, und den man ernst nehmen muß) wird über σπουδαῖα, die es wirklich (nicht bloß für ihn) sind, unter den Menschen nicht reden und damit erreichen, daß sie es verhöhnen und nichts damit anzufangen wissen[1]). Mit einem Worte: wenn jemand etwas geschrieben hat, als Gesetzgeber in Gesetzen oder wie sonst, so ist es ihm nicht σπουδαιότατον gewesen, vorausgesetzt, daß er ein σπουδαῖος ist; es mag bei ihm nur an dem schönsten Orte stehen, den er ihm geben kann. Hat er es aber wirklich als ἐσπουδασμένον niedergeschrieben, dann hat ihn die Rücksicht auf die Menschen verführt", also Eitelkeit und Effekthascherei, und er ist kein σπουδαῖος.

Eine schwere Stelle. Eins ist zwar deutlich, aus Effekthascherei hat Dionysios geschrieben oder schreiben lassen. Platon als σπουδαῖος hat das, was ihm das σπουδαιότατον war, niemals schriftlich von sich gegeben, das ist also seine Erleuchtung, und was sie ihn schauen ließ. Der schönste Fleck, an dem er sie bewahrt, ist der Schrein seines Herzens. Hat er aber überhaupt nichts geschrieben, das die Gegner mißdeuten, indem sie sagen, da haben wir sein σπουδαιότατον? Das kann unmöglich sein, denn bloß

[1]) 344 c τῶν ὄντων (ὄντως?) σπουδαίων πέρι πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβάλῃ. Da ist αὐτά zu ergänzen, denn intransitiv kann καταβάλλειν εἰς . . . nicht sein, das ihm aktiv geläufig ist, obgleich das ἀπορεῖν wie das φθονεῖν die Menschen angeht. Daß καταβάλῃ, nicht das Futurum, hinter πολλοῦ δεῖ richtig ist, lehrt die Syntax und belegt Gorg. 517 a.

mit dem, was sie als seine Mitteilung an Dionysios vortrugen, konnten sie keinen Eindruck bei dem Publikum machen, dem doch Platons Schriften vorlagen. Wir haben auch einen Anhalt. Was soll die Erwähnung eines Gesetzgebers? Ein Solon oder Lykurg hat doch hier nichts zu suchen. Erst wenn der νομοθέτης des Staates (die Gesetze gab es noch nicht), der sich öfter so nennt, verstanden wird, erhält das seine Pointe. Im Staate ist das μάθημα ὀλκὸν πρὸς τὴν οὐσίαν behandelt, 521 d, 524 e, im Staate wird die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ als ein ἐπέκεινα überraschend, beweislos eingeführt, und zu einer ἐπιστήμη wird sie doch nicht. Daran konnten sie sich klammern, behaupten, er hätte dem Dionysios die letzten Schleier fortgezogen, dabei wäre herausgekommen, daß nichts dahinter war. Das verletzte ihn auf das tiefste; er war sich bewußt, nur andeutend geredet zu haben, wie er ja den Sokrates nur widerstrebend sich äußern läßt, und das Entscheidende, die subjektive Erfahrung, die Notwendigkeit der inneren Erleuchtung verschwiegen zu haben.

Nach diesem μῦθος καὶ πλάνος, dieser „Abschweifung in ein Märchenland", aus der drückenden Gegenwart in die himmlischen Regionen, wird die direkte Zurechtweisung des Dionysios wieder aufgenommen (344 d 3). Es ist nun klar, daß dieser nichts Verständiges in seiner Schrift hat sagen können, die Platon offenbar sehr gut kennt. Hätte er von dem Entscheidenden etwas gewußt, so würde er geschwiegen haben wie Platon. Aber ihn trieb Eitelkeit, mag er nun auf Originalität Anspruch erheben oder Platons Schüler sein wollen. In der einzigen Unterweisung, deren dieser ihn gewürdigt hat, kann er es nicht gelernt haben; weshalb es zu Weiterem nicht kam, wird sich jetzt jeder sagen können (Dionysios erfüllte die Bedingung nicht, sein Trinken zu lassen). Wenn er gemeint hat, daß Platons Lehre nichts taugt, so steht dem das Urteil sehr viel kompetenterer Männer entgegen. „Wenn er aber meint, sie bedeute etwas für die freie (liberale) Erziehung einer Seele, wie konnte er den ἡγεμὼν καὶ κύριος τούτων so leichtfertig in seiner Ehre kränken? (345 c 1)." Diese Selbstbezeichnung in Platons Munde? Homer ist ἡγεμὼν παιδείας, Staat 600 a; so mochte er sich allenfalls nennen, aber κύριος, dazu gibt es keine Parallele. Nein, das ist aus der Schmähschrift angeführt; da war es Hohn; dazu im Gegensatz steht bei Platon ἀτιμάζειν. Isokrates hat ähnlich Platon mit

den οἱ ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντες boshaft bezeichnet, Antidosis 261. Mit dieser Anführung aus dem Buche, gegen das sich Platon verteidigt, stimmt die eben erschlossene von dem νομοθέτης vortrefflich.

Den Rest des Briefes nimmt eine wohl zusammenhängende, anschauliche und leicht verständliche Erzählung der Erlebnisse und Gefahren ein, die Platon auf der dritten Reise durchgemacht hat. Das wird geschickt so angeschlossen, daß es zeigen soll, wie unwürdig Dionysios den ἡγεμὼν καὶ κύριος behandelt hat. Den Dank dafür, daß er ihm das Leben ließ, hat er schon früher ausgesprochen, 340 a. Heimgekehrt trifft er Dion in Olympia, zieht sich dann ganz zurück. So trifft ihn keine Verantwortung für Dions Zug und das weitere Unheil. Er meint noch jetzt, er würde Dion zurückgehalten haben, wenn Dionysios diesem sein Vermögen gelassen hätte. Dions beste Absichten sind immer dieselben geblieben, und man darf es ihm nicht zum Vorwurf machen, wenn er der Verruchtheit von Menschen zum Opfer gefallen ist, die er zwar als schlecht kannte, denen er aber doch diese äußerste Niedertracht nicht zutraute.

Zum Schlusse wird kurz konstatiert, daß der versprochene Rat erteilt ist, das lange Verweilen bei der dritten Reise wird entschuldigt. Alles erschien ganz unbegreiflich: jetzt wird klar sein, daß Platon zu allem seine guten Gründe hatte.

In diesen Schlußworten spricht sich der doppelte Inhalt und der doppelte Anlaß des Schreibens deutlich aus. Einmal zwang Dions Tod durch den Akademiker Kallippos zu öffentlicher Stellungnahme; der Rat, der den Freunden Dions erteilt wird, lieferte viel mehr die Form, als daß er inhaltlich von Bedeutung wäre, forderte aber die Ergänzung des achten Briefes. Das andere war die Schrift des Dionysios oder des für ihn arbeitenden Literaten, und was es sonst an Angriffen auf Platons Ehre als Mensch und Schriftsteller gab. So wie das sich hier durcheinanderdrängt, konnte es nur aus der Feder und der Seele dessen kommen, dem Dions Tod und die Schmähschriften gleichermaßen an die Seele griffen. Es bedarf keines Wortes mehr daß der Brief von Platon 352 verfaßt ist, als Kallippos, aus Syrakus vertrieben, noch lebte, ein offener Brief, für das Publikum bestimmt, nur zum Schein für die Adressaten. Es ist ein umfangreiches Buch geworden, ἡ μεγάλη oder μακρὰ ἐπιστολή, wie sich Aristeides,

Eusebios und Proklos ausdrücken. Wenn wir dann anerkennen, daß Platon hier, nur hier, von sich redet, so muß der Stein, den wir Bauleute verwarfen, ein Eckstein werden.

Der achte Brief.

Hier steht es nicht so, daß sich die Echtheit aus dem Inhalt erweisen läßt, denn es findet sich mindestens ein unbestreitbarer und für uns unlösbarer Widerspruch mit der sonstigen Überlieferung. Hier haben wir über ein Faktum danach zu entscheiden, ob wir den Brief für echt oder nicht echt halten. Nun steht er aber im Stile, in der Sinnesart, in der Tendenz mit dem siebenten so durchaus in Harmonie, zeigt auch dasselbe Verhältnis zu den Gesetzen wie jener, daß er von ihm nicht getrennt werden kann. Diesen Stil nachzuahmen gelingt niemandem: man sieht es an Philipps Epinomis, die den Versuch mit übelstem Erfolge macht, und an den jämmerlichen Machwerken Brief 2 bis 4. Hätte Adam, der den Stil treffend beurteilt, sich die Frage richtig gestellt, so würde er den achten Brief nicht verworfen haben.

Der Hauptanstoß liegt darin, daß Dion einen Sohn Hipparinos hat, den Platon für die erste Stelle eines Königs in Vorschlag bringt. Geleistet hat dieser offenbar noch nichts, aber es kommt doch wesentlich auf seinen Entschluß an, 357 b. Er ist, wie uns der Anfang des siebenten Briefes belehrt, etwa so alt, wie Dion war, als er Platon kennen lernte, also etwas über 20 Jahre. Der Name Hipparinos steht nur im siebenten Briefe, aber man versteht die Stellen des achten, 355 e und 357 c erst ganz, wenn der Sohn Dions denselben Namen führt wie Hipparinos, der Sohn des Dionysios I.; damit derselbe Name nicht verwirrte, hat ihn Platon hier unterdrückt. Hipparinos hat der Sohn auch bei Timonides geheißen [1]), und Plutarch 31 verläßt sich mit Recht auf diesen Zeitgenossen, gibt aber an, daß Timaios ihn Aretaios nenne; Arete hieß seine Mutter; wenn Timaios von ὁ Ἀρεταῖος Διονυσίου υἱός redete, so konnte Plutarch mißverstehen, was so gemeint war wie Gorg. 482 a ὁ Κλεινίειος οὗτος, und eben um nicht durch die Namensgleichheit mit dem Sohne Dions

[1]) Bei Polyaen V 2, 8 steht in derselben Geschichte Ἱππαρίωνος, Flüchtigkeitsfehler.

zu verwirren, konnte er so reden. Als nach dem Fall des Kastells die Familie des Dion befreit wird, erscheint der Sohn, wird aber als τὸ παιδίον bezeichnet, 51. Kurz vor Dions Tode nimmt er sich σχεδὸν ἀντίπαις ὤν aus einem kindischen Anlaß (παιδικὴ ἀρχή) das Leben, 55. In diesen Stellen steht kein Name; aber Plutarch kennt nur den einen Sohn. Einen Sohn, der aber auch namenlos bleibt, hat Dion auch bei Nepos 4 und 6. Da wird der Knabe von Dionysios planmäßig verdorben; der Vater nimmt ihn, als er ihn wieder in seiner Gewalt hat, in strenge Zucht, was ihn zum Selbstmord treibt. Das ist willkürlich zugestutzt, übrigens auch zeitlich verschoben. Es leuchtet ein, daß das παιδίον nicht der Jüngling sein kann, der bei Platon König werden soll; die Darstellung des Nepos würde sonst vereinbar sein. Wenn die beiden Briefe echt sind, denn es gilt auch vom siebenten, hat Hipparinos seinen Vater überlebt. Es entspricht der Sitte, daß der älteste Sohn nach dem Großvater heißt. Wenn die Geschichte von dem Selbstmorde eines knabenhaften Sohnes überhaupt wahr ist, hat Dion zwei Söhne gehabt, der jüngere kann auch Aretaios geheißen haben, und Timaios den Namen Hipparinos ausgemerzt, weil Timonides und Platon nur einen Sohn kannten, diejenigen, welche den Selbstmord des Aretaios erzählten, auch nur diesen einen[1]). Mich dünkt aber am wahrscheinlichsten, daß jener Selbstmord entweder ganz erfunden ist oder doch keinen Sohn des Dion anging. Daß wir über den Ausgang des Hipparinos nichts wissen, liegt an unserer jämmerlichen Überlieferung; wissen wir doch auch über das Ende des anderen Hipparinos nur dadurch, daß es zu einer tragischen Liebesgeschichte aufgeputzt bei Parthenios 24 steht, und selbst da würden wir nicht erkennen, welcher Hipparinos gemeint ist, wenn nicht der Vatersname in einem verstümmelten Auszuge aus Theopomp bei Athenaeus 436 stünde, in einem Verzeichnis von Trunkenbolden.

Eine Überraschung für uns ist auch, was Platon über die Rolle des Hipparinos, Dions Vater, erzählt, nach dem die beiden anderen heißen. Er soll zugleich mit Dionysios I. zum unum-

[1]) Hiketas hat mit Dions Gattin und Schwester auch einen Sohn von ihm ertränkt, Plutarch Dion 58, Timoleon 33. Das war ein παιδίον, also nach der Wiedervereinigung der Gatten geboren. Aber es könnte Aretaios geheißen und so den Irrtum des Timaios bewirkt haben.

schränkten Führer, αὐτοκράτωρ, gewählt sein, ὡς φασίν, wie Platon hinzufügt, mit dem Titel τύραννος. Kurz vorher hatten die Syrakusier alle zehn Strategen gesteinigt. Hier haben wir einen ausführlichen Auszug aus Timaios bei Diodor 13, 91, aber von Hipparinos ist keine Rede, ebensowenig von einer Steinigung der syrakusischen Feldherrn; wohl aber sind in Akragas vier Feldherrn gesteinigt. Die syrakusischen werden nur abgesetzt, und unter den neugewählten ist Dionysios. Das scheint vernichtend. Wenn bei Plutarch im Dion 3 die Wahl des Hipparinos mit Dionysios zum στρατηγὸς αὐτοκράτωρ berichtet wird, so kann man das aus Platon ableiten, wenn das in dem Zusammenhange auch wenig wahrscheinlich ist. Zum Glück erwähnt Aristoteles Pol. E 1306 a, daß Hipparinos, weil er sein Vermögen durchgebracht hatte, dem Dionysios zur Tyrannis verhalf. Und in der Tat, der 25 jährige noch wenig bewährte Offizier kann nur durch den Rückhalt einer einflußreichen Partei auf den Schild gehoben sein. Philistos, der ihm Geldunterstützung lieh, war auch noch ganz jung. So hat es hohe Wahrscheinlichkeit, daß dem Dionysios in Hipparinos ein älterer Kollege beigegeben ward [1]), der dann freilich vollständig in den Schatten trat, schon um der eigenen Sicherheit willen. Dies wußte Platon, mußte er wissen. Daß er sonst einem Gerede folgt, dem er selbst kaum traut, sagt sein ὡς φασίν. In der Tat ist ja der Titel τύραννος ganz undenkbar; er erscheint auch bei Plutarch nicht. Und die zehn Strategen? Da wird auch schon einige Übertreibung sein: nach der Arginusenschlacht sind auch nicht alle zehn hingerichtet, und doch sagt so Aristoteles; die Zehnzahl wird wohl wirklich unwillkürlich nach dem athenischen Muster gesetzt sein. Aber wer kann angesichts unserer Überlieferung behaupten, daß ein solcher Gewaltakt bloß in Akragas vorgekommen wäre? Will man aber an eine Verwechslung glauben, so geht sie die Tradition an, der Platon unbesehens folgt.

Die Lage in Syrakus, die der Brief voraussetzt, ist so, daß die beiden Hipparinos in der Stadt sind und zusammenhalten. Das ist begreiflich, denn der Sohn des Dionysios hat den Kallippos aus Syrakus vertrieben (Diodor 16, 36, Polyaen 5, 4). Diodor erzählt das unter demselben Archon wie den Tod des Dion,

[1]) 353 b. εἵλοντο Διονύσιον μὲν ὡς νέον καὶ πολεμικὸν . . . σύμβουλον δὲ ὡς (καί codd.) πρεσβύτερον Ἱππαρῖνον.

wenn auch an anderer Stelle, gibt aber dem Kallippos eine Herrschaft von 13 Monaten, dem Hipparinos zwei Jahre. Wir sind außerstande nachzurechnen; die nächsten Jahre liegen ganz im Dunkel. Platon rechnet in beiden Briefen damit, daß Kallippos noch lebt [1]); er ist bald nach seiner Vertreibung aus Syrakus umgekommen, aber wir wissen nicht wann. Die Briefe sind also 352 geschrieben.

Die Vorschläge, die für die Neuordnung gemacht werden, unterscheiden sich wesentlich von denen des siebenten Briefes. Dort war für den Moment nichts weiter vorgeschlagen als die Einholung von etwa 50 Männern aus einer Hellenenstadt, die wir etwa διαλλακταὶ καὶ νομοθέται nennen können. Hier heißen diejenigen, in deren Hände diese Aufgabe gelegt werden soll, zwar πρέσβεις, aber es bleibt offen, ob sie aus Sizilien oder von außen berufen werden sollen. Vorbedingung also ist, daß die beiden Hipparinos sich der Entscheidung unterwerfen und mit einem durch die künftige Verfassung beschränkten Königtume einverstanden erklären. Eine dritte gleiche Königsstellung wird auch dem Dionysios unter derselben Bedingung in Aussicht gestellt; aber das ist nur als ein diplomatischer Schachzug gemeint. Man fühlt, auf seine Bereitwilligkeit wird nicht gerechnet, daher kommt es wesentlich auf das Einverständnis der beiden Hipparinos an, 357 c. Vorgesehen ist ferner neben Rat und Volk, also demokratischen Formen, ein Kollegium von 35 νομοφύλακες, die über Krieg und Frieden mitzubestimmen haben, und zunächst in den Prozessen richten sollen, in denen auf Tod, Gefängnis oder Verbannung erkannt werden kann. Die Könige haben hier nicht mitzureden: sie sind absichtlich auf die Stellung beschränkt, die der spartanische König in Friedenszeit einnimmt; auf diese Analogie wird auch hingewiesen. Zweimal wird hervorgehoben, diese Vorschläge wären schon früher gemacht. Das könnte im zweiten Falle, wo es sich um die πρέσβεις handelt, auf den siebenten Brief bezogen werden, aber nicht in dem ersten, denn dort ist von den Königen keine Rede. In Wahrheit ist an den siebenten Brief gar nicht gedacht, denn es sind ja Dions Worte; seine früheren Vorschläge sollen es sein, und wenn Platon ihn das sagen läßt, so wird es im wesentlichen zutreffen: irgend-

[1]) Er ist mit den ἀνοσιουργοί 352 c gemeint.

welche, wenn auch nur zu wenig präzise, Vorstellungen über die künftige Verfassung mußte er schon mitnehmen, als er nach Sizilien aufbrach. Er mußte in der Akademie oft genug mit Platon davon geredet haben, sich bei ihm Rats erholt, und so ist es nichts anderes, als wir erwarten konnten, wenn die Verfassung sich an das spartanische Muster anschließt, dabei aber die Verwandtschaft mit Platons Gesetzen unverkennbar ist. Dion hat in der Tat die Berufung von korinthischen Gesandten betrieben, um seine Verfassungspläne durchzusetzen; gerade das hat zu der Ermordung des Herakleidas geführt, und Plutarch 53 erwähnt dabei den Plan, die Verfassung nach lakonischem Muster zu gestalten. Platon hat also mit dem ἐρρήθη καὶ πρότερον recht; dann wohl auch damit, daß Rat und Volk fortbestehen sollten, was doch ein Zugeständnis an die demokratische Tradition war.

Wenn dann der achte Brief den siebenten als früher geschrieben nicht voraussetzt, aber um dieselbe Zeit geschrieben sein muß, da die Tyrannis des Kallippos in beiden beseitigt ist, Kallippos aber noch lebt, so ist der Schluß geboten, daß beide sich ergänzen. Der achte ist wirklich nur für die Partei des Dion bestimmt: ihr gibt er die Richtungslinien für ihr Verhalten, daher die Hauptbedingungen, auf welche sich die beiden Prätendenten einigen sollen. Dabei ist doch alles so vorsichtig und so versöhnlich gehalten, daß der Brief in Syrakus ohne Schaden verbreitet werden kann. Aber der Unterschied von dem siebenten ist doch gewaltig: der ist eben in Athen vor das ganze Publikum von Hellas gebracht, in ihm ist die Adresse und der Rat an die Freunde Dions Einkleidung für die eigene Rechtfertigung.

Der achte Brief soll auf die Leute in Syrakus wirken, auf den Sohn Dions und nicht weniger auf den des Dionysios. Daher die Würdigung des alten Tyrannen als des Befreiers von Sizilien, aber auch die Hervorhebung des alten Hipparinos. Daher die Form, daß Dion seine Stimme erhebt; davon durfte Platon sich einen starken Eindruck versprechen. Wir werden auch die innere Erregung nicht verkennen, aus der er dem geliebten Freunde seine Stimme lieh. Wir werden aber auch den Schriftsteller nicht verkennen, der sich derselben Ethopöie am Schlusse des Menexenos bedient hatte.

Mit vollem Rechte hat man hervorgehoben, daß er über Lykurg 354 b ebenso urteilt wie in den Gesetzen 692 a, und doch

ein Widerspruch vorhanden ist. Hier setzt Lykurg Rat und Ephoren ein, dort sind die Ephoren später eingesetzt. Soll man daraus folgern, daß ein Nachahmer rede, der die Gesetze flüchtig benutzt hätte? Dem Abschreiber lag es wahrlich näher, seiner Vorlage zu folgen, während Platon ruhig die herrschende Ansicht wiedergeben durfte, die dem Lykurgos die ganze spartanische Verfassung ebenso zuschrieb wie die athenische Demokratie dem Solon. Überlege man sich doch, wie matt und umständlich hier die historische Genauigkeit gewesen wäre. Daß aber Platon 352 schon recht viel von den Gesetzen geschrieben haben mußte, sollte sich jeder sagen, und die Entwicklungsgeschichte des Staates gehört sicherlich zu den ältesten Teilen.

22. Musik und Poesie.

Die Musik und der Chorgesang spielen in dem Staate der Gesetze eine unverhältnismäßig große Rolle, und doch ist die freie Entfaltung sowohl der Musik wie der Poesie ganz ertötet. Dieser Widerspruch ist so charakteristisch, daß seine Erläuterung durch zusammenfassende Interpretation angezeigt erscheint.

Παιδεία, Erziehung, ist im Grunde die Hauptfrage der Gesetze; der Staat ist eine Erziehungsanstalt, und der νόμος, der als Herr der Gesellschaft anerkannte λογισμός (645 a), läßt den Menschen zeitlebens nicht frei, oder doch höchstens die Greise, die das 60. Jahr überschritten haben und zu der Einsicht gelangt sind, die sich mit dem νόμος deckt, also die Philosophenfürsten des Staates; aber hier heißen sie nicht so, wird von ihrer Philosophie nicht geredet, ist überhaupt nicht ersichtlich, wie sie zu ihrer Weisheit gelangen.

Παιδεία ist es, die uns gleich im ersten Buche 643 a von der Betrachtung des Staates abzieht, und bald geraten wir zu der seltsamsten Einrichtung, den Symposien der Alten und dem Chore der Sänger, die 30—50 Jahre alt sind. Die werden einander entsprechen. Platon verweist nirgend, auch durch keine Anspielung, auf die drei Chöre der lakonischen Feste [1]); aber von ihnen wird die Anregung stammen. Die Wunderlichkeit des Symposions der Alten hat er hinzugefügt und daher Dionysos unter die Götter aufgenommen, die den Menschen die Feste gebracht haben; man kann es auch umdrehen und sagen, daß er die Dionysien nicht verbieten, also seiner παιδεία einordnen mußte. In diese grillenhaften Vorschläge ist eine Gedankenreihe eingefügt, die für seine schließliche Stellung zu der μουσική,

[1]) Plutarch Lyk. 26 und öfter. Aufgezeichnet hat die Verse Sosibios. Die Überlieferung ist belehrend. Weber *quaest. Lacon.* (Göttingen 1887), 64.

Musik, Poesie und Tanz, maßgebend ist, aber nicht nur diese relative Bedeutung hat, sondern wirkliche Wahrheiten enthält.

Der Timaios trägt in schönen Worten apodiktisch vor, wozu Harmonie und Rhythmus den Menschen verliehen sind. Wir sind für beide empfänglich, damit sie die unharmonischen Bewegungen unserer Seele mit sich, also auch mit den himmlischen Bewegungen in Einklang bringen. In den Gesetzen liefert Platon den empirischen Beweis. Er geht am Anfange des zweiten Buches davon aus, daß φρόνησις und selbst ἀληθὴς δόξα βέβαιος, die er ja als Greis immer nebeneinanderstellt, höchstens im hohen Alter dem Menschen erreichbar sind. Es muß also schon dem Kinde durch die Erziehung beigebracht werden, sich daran zu gewöhnen, zu Lust und Schmerz, Liebe und Haß das rechte Verhältnis zu bewahren. Das soll dann für das Leben vorhalten; aber es wird unter der Mühsal des Lebens nur zu leicht brüchig. Darum haben die Götter den Ruhetag gestiftet, an dem sie mit den Menschen verkehren, ihre Feste [1]). So stiftet Platon seinen Sabbat. Da wird die Festfeier so geordnet, daß sie die Erziehung fortsetzt, daß die Menschen wieder „zurechtgerückt" werden. Es soll erzielt werden, was der sonntägliche Kirchgang, die tägliche Messe, die Teilnahme an Sakramenten auch erzielen will, mit sehr anderen Mitteln, die in der Natur und den Bedürfnissen des Menschen gesucht werden.

Das junge Tier, der junge Mensch kann nicht stille sein; er muß sich bewegen, springen und kreischen. Es ist ihm die Bewegung auch nötig für leibliche und geistige Gesundheit, was

[1]) 653 d Θεοὶ . . . ἀναπαύλας . . . τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς ⟨τάς τε τροφὰς γιγνομένας (γεν. codd.) ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν⟩ καὶ Μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον συνεορταστὰς ἔδοσαν, ἵν' ἐπανορθῶνται. Die eingeklammerten Worte sind hinter ἐπανορθ. überliefert; da könnten sie nur bleiben, wenn man in ihnen einen Nachtrag sehen wollte, den Platon an den Rand gesetzt hätte; aber auch dann hätte er sie für den Platz bestimmt, den ich ihnen angewiesen habe. Die Theoxenien, die Epiphanien des Apollon und Dionysos, die ihren Festen zugrunde liegen, rechtfertigen das gemeinsame Mahl, nicht etwa die viel zu weit reichende, den Hellenen zudem fremde Vorstellung, daß Gott und Mensch vom Opfertiere essen und dadurch ὁμοτράπεζοι werden. Hesiod Fr. 82 (bei Origenes gg. Celsus 4, 79) kennt eine Zeit, da Götter und Menschen gemeinsam aßen; das war Voraussetzung für eine Geschichte, wahrscheinlich von Lykaon, vgl. Pausanias VIII 3, 4. Der Anschluß des folgenden Satzes ist einfach so zu geben ὁρᾶν δὲ χρή. Überliefert ist ἃ für δέ, d. h. Α für Δ'.

später 789 b ff. zu vielen Bestimmungen über die Kinderpflege führt und sich in der Gymnastik fortsetzt. Uns Menschen haben die Götter allein Rhythmus und Harmonie geschenkt; der Rhythmus, Takt, geht sowohl die körperliche Bewegung an wie den begleitenden Gesang, dem die Harmonie eigentümlich ist [1]); er wird aber eben darum meist nur auf die Bewegung bezogen. So sind die Menschen zum Reigentanz und dem zugehörigen Chorgesange gekommen: daran haben sie auch Freude; Platon verschmäht eine Etymologie (χορὸς ἀπὸ τῆς χαρᾶς) nicht; er kann überhaupt das Etymologisieren nicht lassen, obwohl er weiß, daß es Spielerei ist. Auf die Bewegung, auch die körperliche, legt er großes Gewicht, nicht nur, weil die Seele beständig bewegt ist, sondern auch physiologisch. Schon die Schwangere soll um des Kindes willen spazieren gehen, die Wickelkinder herumgetragen werden, 789. Von der Gymnastik braucht man nicht erst zu reden, aber auch hygienisch und als Heilmittel wird Bewegung verordnet, Tim. 89 a. Beobachtung tritt hinzu: wenn wir uns freuen, können wir nicht stille halten, 657 c, und Rede und Gesang müssen wir mit Gesten begleiten, 816 a.

Daß der Reigentanz und damit eine der wichtigsten primitiven Formen von Musik und Poesie aus diesem Spieltriebe hervorgeht, also auch die rhythmische Körperbewegung der Musik und dem Versmaße den Weg weist, ist eine wertvolle Erkenntnis; der Rhythmus des Spieles ist nicht minder wichtig oder minder ursprünglich als der der Arbeit, insofern noch wichtiger, als vom Reigentanze als Spiel der Weg zu der Verwendung im Gottesdienste führt, davon hier zu schweigen, daß nur das Spiel und dann der Kult die Nachahmung, das Dramatische, hinzunehmen kann [2]), nicht der Rhythmus der Arbeit,

[1]) 672 e ῥυθμοὶ καὶ ἁρμονίαι τὸ κατὰ τὴν φωνήν; der Körper hat ebenfalls ῥυθμός und für sich σχῆμα, das ist seine Haltung und Bewegung; die Bewegung der Stimme ist das μέλος. Demgemäß entsprechen sich die Paare σχῆμα und μέλος, ὄρχησις und ᾠδή 654 e Kein Wunder, daß auch ῥυθμὸς καὶ μέλος für Tanzbewegung und Melodie neben den Text, ῥῆμα, treten kann, 656 c, 669 b.

[2]) 815 c führt einen der wichtigsten dieser dramatischen Tänze, die Pyrrhiche, den Schwerttanz, sozusagen, vor, der im Kureten-Korybantentanze in den Kult übergeht. Daneben die bakchischen Tänzer, die sich als dämonisches Gefolge des Gottes fühlen; Platon würde sie verbannen, wenn er irgend könnte. 815 c ὅση μὲν βακχεία τ' ἐστὶ καὶ τῶν ταύταις ἑπο-

den Bücher sehr schön verfolgt hat, den aber der natürliche Mensch dazu benutzt, sich die Arbeit zum Spiel zu machen [1]). Naturtrieb ist aber auch die Nachahmung, wie jeder an den Kindern beobachten kann; sie kann auch den Kultus durchdringen und hat so bis zum Drama, der höchsten Kunstform, geführt.

Daran hat Platon nicht gedacht; aber der Lust am Ringelreihetanzen bedient sich die Erziehung. Sie rechnet damit, daß die Tänzer selbst und auch die Zuschauer Genuß haben, und den sollen sie behalten, sonst würden sie gar nicht mitmachen (663 b); wir wissen vom Philebos her, daß der reine, unschädliche und auch der natürliche Genuß (καθαρά, ἀβλαβής, ἀναγκαία ἡδονή) zur εὐδαιμονία gehört. Aber es muß erreicht werden, daß es bei solchem Genusse bleibt, also darf das Lustgefühl nicht entscheiden, das ἡδύ nicht das Ziel der μουσική sein, wie es die Menschen meist fassen, denen Kunst nur zum Zeitvertreib dient, und bei denen die Gunst des Publikums über den Wert entscheidet. Darüber werden im wesentlichen oft ausgesprochene

μένων ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σιληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασι, μιμοῦνται κατωινωμένους, περικαθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων, σύμπαν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος . . . οὐ ῥάιδιον ἀφορίσασθαι. Drei Arten, βακχεία, das ist nicht Tanz der βάκχαι, sondern ebensogut der βάκχοι, denn das folgende ταύταις geht auf ἅς, ἕπεσθαι ist Nachfolge auf dem Wege, den die Götter vorgehen, also „Tanz derjenigen, die den Nymphen usw. folgen". Da Platon Göttern solche Tänze nicht zutraut, sagt er, „die sie unter dem Namen von Nymphen usw. angeblich nachahmen"; es bleibt unbestimmt, wie es um diese Dämonen steht, ob und was sie sind. Hart, aber in diesem Buche erträglich ist der Anschluß der Maskulina an ἅς . . . Νύμφας τε καὶ Πᾶνας. Aber allzu hart finde ich, daß nun am Ende das Maskulinum κατωινωμένους stehen soll, und unglaublich, daß die Nymphen betrunken sein sollen, denn die Wortstellung zeigt, daß die Betrunkenheit alle angeht; betrunken sind die Tänzer, κατωινωμένοι ist fälschlich an den folgenden Akkusativ angeglichen. Daß das dritte Glied das Kompositum περικαθαρμούς fordert, sollte klar sein, ἀποτελούντων ist sonst überhaupt unverständlich. Gemeint sind Tänze, die den zu Entsühnenden umkreisen, wie bei der Korybantenweihe.

[1]) Hübsch handelt Aristides Quint. II 4 über den Wirkungskreis der Musik und vergißt auch die Arbeitslieder nicht. θεῖοι μὲν ὕμνοι καὶ τιμαὶ μουσικῇ κοσμοῦνται, ἑορταὶ δὲ ἴδιαι καὶ πανηγύρεις ἀγάλλονται, πόλεμοι δὲ καὶ ὁδῶν πορεῖαι διὰ μουσικῆς ἐγείρονταί τε καὶ καθίστανται, ναυτιλίας τε καὶ εἰρεσίας καὶ τὰ χαλεπώτατα τῶν χειρωνακτικῶν ἔργων ἀνεπαχθῆ ποιεῖ τῶν πόνων γινομένη παραμύθιον.

Gedanken wiederholt. In den Reigentänzen steckt μίμησις, 655 d; da muß dafür Sorge getragen werden, daß sie ὀρθή ist, was erst der beurteilen kann, der das Wesen desjenigen kennt, das nachgeahmt wird. Das führt zu der Abgrenzung der Kenntnisse, die von den Tänzern und den Dichterl omponisten verlangt werden, weiterhir also auch zu den Lehrzielen des Musikunterrichtes. Diese werden nicht hoch gesteckt (812); die Menge braucht nur so weit zu sein, daß sie Takt und Melodie tanzend und singend halten kann. Aber die Erwachsenen, die 30—60 Jahre alten [1]), die in dem letzten Chore sind, müssen beurteilen können, was nachgeahmt wird, wie es richtig nachgeahmt wird, endlich, ob es gut geschieht (669 b, 670 d), d. h. ἀρετῆς ἐχόμενον (655 b), was hier, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίγνηται (812 c), doppelt notwendig ist: erstreckt sich doch die μίμησις auf τρόποι ἐν πράξεσι παντοδαπαῖς καὶ τύχαις, 655 d. Damit wissen diese Kritiker mehr als die Dichterkomponisten, die zwar alles Technische beherrschen, aber über das εὖ ihrer Produktionen gar nicht Bescheid zu wissen brauchen (670 e), also auch keinen Anspruch erheben können, daß alles, was ihnen gefällt, zur Aufführung kommt (656 c). So ist denn die Entscheidung ganz in die Hände der Alten gelegt, und die starre Regel schnürt jede freie Bewegung ein; in Wahrheit erdrosselt sie das Leben. Die Frage, ob die wissenden Kunstrichter auch die τέχνη der Tragödie beherrschen werden wie Sophokles (Phaidr. 268 c), würde ihn in Verlegenheit gesetzt haben. Denn es soll wahr werden, was die Sprache vordeutete, indem sie die „Weise" der Kitharodie νόμος nannte (700 b, 799 e). Was von den Wissenden als Gesetz aufgestellt wird, gilt unverbrüchlich für immer. Mit Bewunderung hat Platon in Ägypten die Jahrtausende alten Gesänge der Isis gehört und die Tänze gesehen; auch in Sparta gibt es keine neuen Lieder, 660 b [2]).

[1]) Es ist ein Versehen, wenn 812 b die Sechzigjährigen den Chor bilden, vgl. 664 d; aber es ist entschuldbar, denn wenn sie zum Tanzen und Singen zu alt sind, an dem Urteil über das εὖ wird es ihnen nicht fehlen, und die Kontrolle des νόμος wird vor allem in ihren Händen liegen.

[2]) Dies Geständnis ist sehr wichtig; hinzukommt, daß man nur Chorgesang mit Musikbegleitung kennt, 666 c. Darin zeigt sich die gänzliche Verknöcherung, der das Sparta des Agesilaos verfallen war. Wie ganz anders zur Zeit Alkmans, als es auch noch Dichterinnen gab, und die lesbischen Kitharoden zu den Karneen kamen, was doch bis in die Zeit der Perserkriege gedauert hat. Ein Ἀρεὺς Λάκων ἐν ἄισματι Κύκνωι, Antonin.

Praktisch sind damit die Dichter abgeschafft; Lobgedichte auf verstorbene tugendhafte Männer dürfen sie noch machen (Staat 607 a, Ges. 801 c, 829 e), natürlich unter Zensur, 801 d; aber auch da wird auf die Tendenz mehr Wert gelegt als auf die Poesie [1]). So kommt es endlich zu dem Verbote aller bloßen Instrumentalmusik, 669 e, und nichts bleibt übrig als der Chorgesang, πυρρίχη und ἐμμέλεια, 816 b, aber zu dem Gottesdienste gehört dieser Gemeindegesang unbedingt; für jedes Götterfest gibt es die feste Liturgie; für sie werden die alten Lieder mit strenger Zensur ausgewählt und revidiert (802 b [2])), und ziemlich jeder Tag hat sein Fest (828 b): so füllt Musik und Tanz einen großen Teil des Lebens (799 a, 835 e).

Auf diese grausame Beschränkung, die für die Musik ebenso vernichtend wirken muß wie für die Poesie, ist Platon durch seine Ablehnung der neuen Musik geführt, der Kitharodie des Phrynis und Timotheos und des Dithyrambus des Philoxenos. Dabei wird die pythagoreische Engherzigkeit, wie sie Aristoxenos vertritt, nicht ohne Einfluß geblieben sein, denn daß er das Talent dieser Dichterkomponisten wohl erkannte, gesteht er 700 d [3]), aber ebenda sieht er in den Neuerungen ein Symptom oder gar eine Ursache des sittlichen Verfalles. Und leidenschaftlich verwirft er alles, was den Musikern doch wohl mit Recht einen Fortschritt bedeutete, 669 d [4]), 812 d, aber freilich den

---

Liberal. 12, wird in das dritte Jahrhundert gehören, benannt nach dem Könige, und braucht nicht zu Hause tätig gewesen zu sein.

[1]) Daß die Poesie wenig taugen wird, beirrt ihn nicht, 829 d; es ist besser, daß tugendsame Poesie schlecht, als daß frivole gut gesungen wird, 654 c.

[2]) Charakteristisch ist, daß die Klagegesänge nicht abgeschafft werden, obwohl sie den Bürgern vorenthalten bleiben müssen. Es werden also Fremde gedungen, 800 e, ebenso wie für die Komödie. Verboten werden für diese Chöre στέφανοι καὶ ἐπίχρυσοι κόσμοι; von den Kränzen ist es bekannt, der Goldschmuck dürfte jene goldenen Buckeln u. dgl. angehen, in denen manche die τεττιγοφορία sehen. Auch die στέφανοι sind nicht nur Blumen- und Laubkränze, sondern alle jene Aufsätze, zu denen die seltsamen Kronen der Priester und der seit Alexander aufkommenden eponymen στεφανηφόροι gehören.

[3]) Verbessert Timotheos 77.

[4]) Die wichtige Stelle ist mehrfach verdorben. Ταῦτά τε (γε codd.) γὰρ ὁρῶσι πάντα κυκώμενα καὶ ἔτι διασπῶσιν οἱ ποιηταί (man findet schon eine Verwirrung, und die Dichter zerreißen noch dazu alles) ῥυθμὸν μὲν

Erfolg hatte, daß die Tonkunst sich selbständig machte, reine Instrumentalmusik bot oder die Poesie zum Libretto herabdrückte.

So kommt es hier wie in allem zur Ertötung sowohl jedes Fortschrittes wie jeder Individualität. Kein Gedanke mehr an die Berechtigung der θεία μανία; es wird an den alten Mythos erinnert, 719 c, daß sich der Dichter auf den Dreifuß der Musen setzt, daß dann wie aus einer Wasserleitung aus seinem Munde ausströmt, was ihm zufließt. Aber daraus wird nur gefolgert, daß er als Nachahmer von einander widersprechenden Charakteren und Stimmungen sich selbst widerspricht. Der Gesetzgeber wird immer nur die eine Wahrheit verkündigen. Es hätte wahrlich nahe gelegen, das als göttlich und wahr anzuerkennen, was hiernach von den Musen stammt, und wenn nicht als wahr, so doch als schön, wie es Demokritos [1]) schätzt, wie

---

καὶ ῥήματα (σχήματα codd.) μέλους χωρίς, λόγους ψιλοὺς εἰς μέτρα τιθέντες, μέλος δ' αὖ καὶ ῥυθμὸν ἄνευ ῥημάτων, ψιλῇ κιθαρίσει τε καὶ αὐλήσει προσχρώμενοι. Hier zwingt die Erklärung ohne weiteres zu der Verbesserung: es löst sich die rezitative Poesie ebenso ab wie die wortlose Instrumentalmusik. Kurz darauf ὑπολαβεῖν ἀναγκαῖον ὅτι τὸ τοιοῦτόν γε πολλῆς ἀγροικίας μεστὸν πᾶν ὁπόσον τάχους τε καὶ ἀπταισίας καὶ φωνῆς θηριώδους σφόδρα φίλον ἐστίν (ὥστ' codd.), αὐλήσει τε (γε codd.) χρῆσθαι καὶ κιθαρίσει, πλὴν ὅσον ὑπὸ ὄρχησίν τε καὶ ᾠδήν. ψιλῶι δ' ἑκατέρωι πᾶσά τις ἀμουσία καὶ θαυματουργία γίγνοιτ' ἂν τῆς χρήσεως. Hier ist die Hauptsache, daß die beiden Sätze als selbständig erfaßt werden: erst dann kommt Sinn herein, und das erzwingt die Ersetzung von ὥστε durch ἐστίν, das dann den ersten Satz vortrefflich abrundet und abschließt. ἀπταισία ist ein ἅπαξ κείμενον und nicht unbedenklich; man wird es aber ertragen müssen. Die Verbindung Schnelligkeit und Vermeidung des Strauchelns ist ein ἓν διὰ δυοῖν: das ἀπταιστὶ ταχύνειν ist nominal gewandt. In Platons Sinne ist das Virtuosenstück, bei rasendem Tempo nicht aus dem Takte zu kommen, an sich schon verwerflich und gehört zur ἀγροικία.

[1]) Wenn der Dichter das Schöne im Enthusiasmus μεθ' ἱεροῦ πνεύματος schafft (B 18), so ist das unübersetzbar, denn „heiliger Geist" erweckt falsche Vorstellungen. ἱερός ist ja heilig nur in dem Sinne, daß das ἱερόν dem Gotte gehört, der selbst weder ἱερός sein, noch ein ἱερὸν πνεῦμα haben kann. *sacer* ist es, und der *spiritus sacer* ist kein *sanctus*. Wie die ἱερὴ νοῦσος ist dieses πνεῦμα eins, das unheimlich, weil es als etwas Fremdes über den Menschen kommt. Besitz von ihm ergreift, also liegt nur dasselbe darin wie in ἔνθεος. Das Wunder des unbewußten Schaffens liegt darin. Es ist sehr fraglich, ob Demokrit in einem Buche περὶ ῥυθμοῦ καὶ ἁρμονίας davon sprach; die Psychologie konnte ebensogut Gelegenheit dazu geben. Denn was dem Poeten zuteil wird, sind kaum etwas anderes als εὔλογχα εἴδωλα, B 166.

es der Staat ebenda anerkennt, wo er Homer ausweist. Es wird auch nicht mehr gegen die Autorität Homers polemisiert, obwohl Verse von ihm häufig angeführt werden. Es ist allerdings niemand da, dem die gewöhnliche Schätzung des Dichters zugetraut werden könnte [1]), denn der Kreter kennt ihn nicht, ein Zeichen seiner Unbildung, 680 c, und für Sparta ist Tyrtaios der Dichter, der der Jugend ihre Pflichten einprägt [2]). So fremd ist Platon sich selber geworden.

Und doch ist eine Stelle in den Gesetzen, die so scheinen kann, als böte sie selbst für die Erschütterungen der Tragödie einen Weg. Als er die κίνησις in der Behandlung der kleinen Kinder behandelt, 790, führt er aus, daß die innere Unruhe und Bangigkeit, die die Kinder nicht einschlafen läßt, von den Müttern durch Wiegen und durch Singen überwunden wird, also gerade durch Bewegung die Furchtgefühle zur Ruhe kommen, die die Seele erschütterten. So heilen auch die Korybantentänze durch Bewegung. Gewiß ließe sich von hier aus zu einer κάθαρσις τῶν παθημάτων gelangen, und Georg Finsler hat zu beweisen gesucht, daß Aristoteles zu seiner Lehre von Platon angeregt wäre, hat dazu auch die oben angeführte Stelle des Timaios benutzt, 89, wo das Schlagwort κάθαρσις im Sinne der Reinigung neben σύστασις, der Herstellung des normalen Zustandes, steht. Aber wenn Aristoteles hier angeknüpft haben sollte, so wäre er gerade

[1]) Das formuliert der Staat 598 e so, daß Sokrates von vielen hört „Homer besitze alle Künste, wisse um alle menschlichen und göttlichen Dinge". Wieder eine Stelle, die dazu verführen kann, Polemik gegen eine bestimmte Schrift zu vermuten. Und doch ist es falsch, denn es geht fort „also muß der Dichter bewußt, als ein Wissender, dichten, sonst ist es unmöglich". Dies ist ja platonisch formuliert, auf den sokratischen Gegensatz von Wissen und Nichtwissen hin. Also wird nur eine verbreitete Ansicht eingeführt. Schwerlich war auch schon damals ein Buch geschrieben, wie es Krates von Mallos schreiben sollte, der Homers Infallibilität auf Astronomie und Geographie ausdehnte.

[2]) 660 e wird die schöne Elegie, die allerdings erst aus dem 5. Jahrhundert sein kann, vorgenommen und so umgebogen, wie sie lauten müßte, wenn Sparta die ganze ἀρετή und nicht bloß ihren niedrigsten Teil, die ἀνδρεία, ausbildete. Das führt zu der scharfen Kritik 667 a, die der Spartaner sehr übel nimmt. Auf Tyrtaios und Theognis hatte sich der Athener schon 629, 630 bezogen. Die fremden Moralsprüche, die in der Schule traktiert werden, berücksichtigt der alte Platon; die heimische, so unendlich höher stehende Dichtung ist für ihn gar nicht mehr vorhanden.

zu einer Umkehrung von Platons Ansicht gelangt. Denn Platon will durch körperliche Erschütterung die seelische überwinden, schafft so γαλήνην ἡσυχίαν τε ἐν τῇι ψυχῇι. Und so bewirkt das Tanzen der Wachenden, die es μετὰ θεῶν, im Gottesdienste, tun, ἀντὶ μανικῶν ἡμῖν διαθέσεων ἕξεις ἐμφρονας ἔχειν. Die Erschütterungen der tragischen Kunst würden für ihn eine Erziehung sein, die er ausdrücklich verwirft. ἅπασα ψυχὴ δείμασι συνοῦσα ἐκ νέων μᾶλλον ἂν διὰ φόβων ἐθίζοιτο γίγνεσθαι· τοῦτο δέ που πᾶς ἂν φαίη δειλίας ἄσκησιν ἀλλ' οὐκ ἀνδρείας γίγνεσθαι (791 b). Die δείματα der Tragödie sind damit unbedingt verworfen. An dieser Stelle hat er schwerlich überhaupt an die Poesie gedacht, viel eher an die Γελλώ und Μορμώ, an den schwarzen Mann und alle die φόβοι, mit denen unbedachte Eltern und Dienstboten in der Tat die Kinder zur Ruhe bringen, aber ihnen die Feigheit einimpfen, die sich dann später in der Furcht vor den Höllenstrafen fortsetzt, mit denen die bösen Triebe gebändigt werden sollen. Von diesem Erziehungsmittel haben die Gesetze auch keinen Gebrauch gemacht.

23. Die zweite Weltseele.

Das zehnte Buch der Gesetze ist ein Stück für sich; nur in der Schlußpartie des zwölften Buches 966 d wird darauf zurückgewiesen; in ihr weht derselbe Geist. Die ersten Zeilen, 884 a 1—5, schließen sich eng an das neunte und decken sich inhaltlich mit den ersten Zeilen des elften, das durchaus hinter 9 an seiner Stelle ist. Der gemeinsame Inhalt der Eingänge von 10 und 11 ist, „keiner darf sich eigenmächtig fremden Gutes bedienen". In 10 soll das βιαίων πέρι gesagt sein, in 11 leitet es die Verordnungen über συμβόλαια πρὸς ἀλλήλους ein, d. h. zivilrechtliche Sätze. Das paßt; das χρῆσθαι τοῖς τοῦ πέλας fällt gar nicht notwendig unter βίαια; aber dies allein bildet die Verbindung nach oben, zur αἰκεία, und nach unten zu den ὕβρεις νέων, die wieder nur eine Brücke zu den Religionsfreveln schlagen. Also ist der Eingang von 10 ein Füllstück, hat 9 und 11 früher zusammengehangen.

Natürlich sondern wir hier so gut, wie wir's im Homer tun; aber wie wir oft genug Homer selbst für ein Füllstück verantwortlich machen, das an sich wenig taugt, so hat hier niemand anders als Platon selbst die Verantwortung, denn alles trägt den Stempel seiner Rede. Er verweist auf die frühere Behandlung der ἱεροσυλία (853 d) und gibt mit der Aufzählung der Arten von ὕβρις νέων etwas Besonderes [1]). Aber Mittel ist ihm auch das nur, um zu dem zu gelangen, was er einmal, als 9 und 11, die eigentlichen Gesetze, schon bestanden, mit besonderer Absicht

[1]) Verhehlen darf man sich nicht, wie wenig juristisch das gedacht ist, wenn Verstöße gegen die Heiligkeit von Örtlichkeiten in eine Reihe mit Insubordination treten, weil in beiden Fällen junge Leute als Täter angenommen werden, was im ersten Falle wohl auf eine Erinnerung an die Hermokopiden weist oder vielmehr darauf, daß attische Komasten sich in großem Stile erlaubten, was die deutschen Studenten mit Laternenausdrehen u. dgl. als Ulk betreiben.

in besonderer Stimmung geschrieben hatte. Den Atheismus will er ausrotten, am liebsten durch Belehrung, aber er schrickt auch vor der Bestrafung von Meinungen, vor der Ketzerverfolgung nicht zurück, und das Verbot privater Kultstätten ist keineswegs eine Schutzmaßregel gegen das Eindringen fremder Götter, wie es in Athen und Rom gemäß der Herrschaft des Staates über den Kultus galt, sondern ein Zwangsmittel im Dienste der allein seligmachenden Staatskirche. Es läßt sich nicht leugnen, daß Platon diese Seiten in einer seiner trübsten Stunden geschrieben hat, durch die Verbitterung zu schlimmster Intoleranz verführt. Es tut weh, die Gesinnung des Sokrates nicht mehr zu finden, der die Aristonsöhne wegen ihres Freimutes belobte. Und Adeimantos hatte doch eben die Sätze verteidigt, welche hier strafrechtlich verfolgt, aber auch widerlegt werden sollen, ausführlich, wohl gerade, weil sie im Staate eine solche Widerlegung nicht finden, aber auch nicht nötig haben. Daß manch schöner Spruch auch hier steht, bietet keinen Ersatz, und die Wissenschaftlichkeit der apologetischen Beweise ist ebenso brüchig wie die Gefahr dringend, daß der übelsten Dämonologie die Tore weit geöffnet werden, die denn auch sofort hereingestürmt ist.

Wie dem auch sei; jedes Stück platonischer Rede muß erläutert werden, und auch hier würde sich die mühsame Arbeit am einzelnen lohnen. Ich beschränke mich aber auf die anstößigste Lehre, die von den zwei Seelen der Welt.

Sie hat die verschiedensten Deutungen erfahren [1]). Man kann es dem Clemens nicht verdenken, daß er in der bösen geradezu den Teufel gefunden hat (Str. V 14, 92, 6). Wegstreichen läßt sie sich nicht, auch nicht so beseitigen, daß etwa später eine Be-

[1]) Höchst interessant und meist auch einsichtig behandelt Plutarch die Weltseele in den ersten Kapiteln der Schrift über die Seelenschöpfung des Timaios, berichtet auch über andere Erklärungen, was ich nicht wiederholen will. Auch das ist richtig, daß die ἀνάγκη, also das in der materiellen Natur wirkende Kausalgesetz, auf eine Seele und dann eine der Materie innewohnende zurückgeführt werden muß, wenigstens so, wie der Timaios sie einführt. Freilich ist diese dann nicht κακή, sondern wirkt das Gute, weil sie sich den νοῦς zum Helfer genommen hat. Das hat der Schöpfungsmythos und die Herübernahme der demokritischen Gedanken mit sich gebracht. In der anfangslosen Welt bewegt sich das Leben (ψυχή) in dem ewigen Kreislaufe nach den ewigen Kausalgesetzen des Werdens und Vergehens, die ewig sind, weil auch in ihnen das ἀγαθόν regiert.

richtigung folgen sollte. Zunächst heißt es interpretieren, was da steht; wie sich die Gedanken mit dem vertragen, was wir sonst als Platons Überzeugung kennen, muß sich später finden.

Es handelt sich um den Beweis für das Dasein der Götter. Da kann der Athener es nicht vermeiden, seinen Unterrednern Spekulationen zuzumuten, die eigentlich weit über ihren Horizont gehen, und Platon ist sich dessen auch bewußt; aber es hilft nichts, er muß den Kreter folgsam alles zugestehen lassen. Es ist aber vorauszusetzen, daß der Standpunkt nicht verlassen ist, möglichst exoterisch zu reden.

Es ist zugestanden, daß Seele, das sich selbst Bewegende, alle Bewegung bewirkt, also auch die des Himmels (des Weltalls). Da schneit ganz überraschend die Frage herein, 896 e, „eine oder mehrere? mehrere, will ich für euch antworten. Wenigstens wollen wir keine niedrigere Zahl als Zwei annehmen, die wohltätige und die, welche das Gegenteil wirken kann [1])". Ohne Bedenken stimmt der Kreter zu. „Seele lenkt alles durch die Bewegungen, die sie hervorruft", was bis zu den stofflichen Qualitätsveränderungen herab ausgeführt wird [2]). „Nimmt sie den νοῦς hinzu . . ., so leitet sie alles wie ein Pädagoge richtig und zum Segen, mit der ἄνοια wirkt sie das Gegenteil." In den Worten νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα steckt ein böser Fehler; eine bessere Variante ist nur θεῖον zu θεόν. Denkbar ist am Ende vielleicht, daß der νοῦς als ἀεὶ θεῖος ὀρθῶς bezeichnet wird, weil er als infallibel das Prädikat göttlich ganz eigentlich verdient. Ich möchte aber lieber ἀεὶ ὀρθὸν ὀρθὰ lesen, so daß eine Variante θεόν zu ὀρθόν und ὀρθῶς zu ὀρθά Verwirrung gestiftet hätte.

[1]) μίαν ἢ πλείους· πλείους ἐγὼ ὑπὲρ σφῶιν ἀποκρινοῦμαι· δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι. Der Ansatz der Zwei wird sozusagen als willkürliche Beschränkung gegeben. Wichtig ist, daß die schlechte Seele nur die Fähigkeit besitzen soll, das Schlechte hervorzubringen. Gleich nachher wird die Einschränkung aufgegeben, aber hier, wo das Böse eingeführt wird, soll die Schranke seiner Macht nicht unbezeichnet bleiben. Die Oberhand behält ja das Gute.

[2]) Ganz notwendig ist Asts Streichung. ἄγει μὲν ψυχὴ πάντα beginnt es; dann wird alles aufgezählt, womit das ἄγειν besorgt wird. Daran schließt sich der nächste Satz [καὶ] πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη . . . παιδαγωγεῖ πάντα. Die poetische Stellung des Relativs hat den Zusatz bewirkt.

„Wenn sie den immer richtigen νοῦς hinzunimmt, lenkt sie alles richtig.“ Aber in dieser verschnörkelten Rede traut man sich nicht zu, das Richtige richtig zu finden. Für den Gedanken verschlägt es nichts.

Der nächste Schluß ist 897 c, daß der regelmäßige Gang der Himmelsbewegung nur von der ἀρίστη ψυχή, nicht von der κακή herrühren kann, die alles in Unordnung bringen müßte. Da sind es also zwei; aber vorher hieß es nur, daß ψυχή alles lenkt; ob gut oder schlecht, hängt davon ab, ob sie sich vom νοῦς oder der ἄνοια leiten läßt. Dann hören wir, daß der νοῦς die Kreisbewegung (um die Weltachse) bringt, und wieder wird gesagt, daß die ἀρίστη ψυχή diese Bewegung in Gang setzt, 898 c.

Weiter lernen wir, daß die Sonne eine Seele hat [1]), die als Gott anerkannt wird, und dementsprechend auch Mond und Jahr und Monat und Hore (Jahreszeit), und da ψυχὴ ἢ ψυχαί in allen das Gute wirken, das πάντα πλήρη θεῶν des Thales zutrifft. Damit ist die Existenz der Götter bewiesen.

Der nächste ist der Beweis dafür, daß die Götter sich um die Menschen kümmern, auch in Kleinigkeiten. Daraus kommt hier nur in Betracht, daß die Gottheit sich zu der Aufsicht über alles und jedes vieler Helfer bedient, eines jeden an seinem Orte. 904 a ἐπειδὴ κατεῖδεν ἡμῶν ὁ βασιλεὺς ἐμψύχους οὔσας τὰς

[1]) Der Athener läßt drei Möglichkeiten offen, wie die Seele den Sonnenball lenkt, ob sie in ihr sitzt, als Körper die körperliche Sonne vorwärtstreibt, oder körperlich oder drittens unkörperlich die Lenkung auf wunderbare Weise besorgt. Der Kreter wiederholt das bestätigend. Darauf der Athener, 899 a: αὐτοῦ δὴ ἄμεινον· ταύτην τὴν ψυχήν, εἴτε ἐν ἅρμασιν ἔχουσα ἡμῖν ἥλιον ἄγει φῶς τοῖς ἅπασιν, εἴτε ἔξωθεν, εἴθ' ὅπηι τε καὶ ὅπως, θεὸν ἡγεῖσθαι χρεὼν πάντ' ἄνδρα. Darin habe ich gleich Stallbaums Verbesserung vollendend εἴθ' ὅπηι καὶ ὅπως aus der Wiederholung (b 8) eingesetzt. Überliefert εἴθ' ὅπως εἴθ' ὅπηι; d. h. das war als Variante gegeben; in der Tat war der Schreiber auf ὅπως hinübergesprungen, und nachgetragen war nur ὅπηι. Doch das ist Bagatell. Was aber sind die unverständlichen ersten Worte, die man doch nicht mit Schneider tilgen kann? Das Asyndeton verträgt nicht viel vor sich. Der Athener ist unzufrieden mit der bloßen Antwort, „ja, so oder so muß es sein“. „Entscheide dich besser,“ sagt er, „Gott muß jedermann diese Seele nennen; das andere ist gleichgültig.“ Also αἱροῦ für αὐτοῦ. Staat 347 e ποτέρως αἱρῆι. Für die Rücksicht auf die mythischen Vorstellungen ist es bezeichnend, daß die Sonnenseele als Wagenlenker zu denken erlaubt wird.

πράξεις ἁπάσας καὶ πολλὴν μὲν ἀρετὴν ἐν αὐταῖς οὖσαν πολλὴν δὲ κακίαν, ἀνώλεθρον δὲ ὂν ⟨τὸ Herm.⟩ γενόμενον, ἀλλ' οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί· γένεσις γὰρ οὐκ ἄν ποτ' ἦν ζώιων ἀπολομένου τούτοιν θατέρου· καὶ τὸ μὲν ὠφελεῖν ἀεὶ πεφυκὸς ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς διενοήθη, τὸ δὲ κακὸν βλάπτειν, ταῦτα πάντα συνιδὼν ἐμηχανήσατο ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν νικῶσαν ἀρετὴν ἡττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῶι παντὶ παρέχοι μάλιστ' ἂν καὶ ῥᾶιστα καὶ κάλλιστα. Also ein jeglicher Teil (des Universums) erhält den Platz, wo er für die Vollkommenheit am besten sorgt. Das gilt zunächst von den Göttern οὓς νομίζομεν, über deren Natur als Geschöpfe des „Königs" Aufklärung gegeben wird. So werden die mythischen Götter zugleich anerkannt und in ihrer Göttlichkeit beschränkt. Der Kreter dürfte freilich wenig hiervon verstanden haben, und wenn er es verstand, schüttelte er sicher bedenklich den Kopf [1]). Der König sieht aber eine ψυχή in allen Handlungen, guten und bösen: es werden also hier nicht zwei Seelen unterschieden, sondern in der Seele ἀγαθά und κακά. Ist das nicht ein Widerspruch?

Der dritte Beweis geht dahin, daß sich die Götter nicht durch Geschenke usw. von ihrem Urteile abdrängen lassen. Auch daraus gehört nur eine Stelle her, 906 a. „Wir sind darüber einig, daß das Weltganze voll von Gutem und Bösem ist; da gibt es einen ewigen Kampf, der eines gewaltigen Schutzes [2]) bedarf; unsere Helfer sind Götter und Dämonen, wir deren Eigentum [3]). φθείρει δ' ἡμᾶς ἀδικία καὶ ὕβρις μετὰ ἀφροσύνης, σώιζει δὲ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη μετὰ φρονήσεως ἐν ταῖς θεῶν ἐμψύχοις οἰκοῦσαι δυνάμεσιν· βραχὺ δέ τι καὶ τῆιδε ἄν τις τῶν τοιούτων ἐνοικοῦν ἡμῖν σαφὲς (σαφῶς?) ἴδοι. Hier erfahren wir, daß Verderben und Rettung auf dem φρονεῖν beruht. Das ist dasselbe wie das Handeln der

[1]) Er braucht selbst 891 e den Ausdruck οἱ νῦν κατὰ νόμον λεγόμενοι θεοί, aber das sind zwar die Götter des Staatskultus, aber für ihn sind es eben die Götter, die es gibt. Was er sich unter dem βασιλεύς denken würde, ist schwer zu sagen, und vollends unter Göttern, die so geschaffen sind wie die Untergötter des Demiurgen im Timaios.

[2]) φυλακῆς δεομένη, man braucht φύλακες; das sind die sofort genannten.

[3]) Dies κτῆμα θεῶν καὶ δαιμόνων, schon 902 b eingeführt, schützt die κτήματα des Eros in der Antigone 781 noch besser als Phaid. 62 b. Natürlich ist es „Sklave". In der hippokratischen Schrift π. ἰητροῦ II 349 Chart. ist es ganz einfach in dem Sinne gebraucht. ἐν κτήμασι πίπτει, ἐμπίπτει ἡμῖν ὡς ἤδη δουλώσας, εἶλε γὰρ ἀνίκητος ὤν.

ψυχή mit oder ohne νοῦς, 897 b. Laster und Tugend sind dabei für uns bestimmend; sie wohnen in den beseelten Kräften der Götter, zum kleinen Teile aber auch in uns. Hier sind es Mehrheiten; oben war es nur die gute und böse Seele; weniger als zwei Seelen wollte der Redner nicht annehmen. 904a ist mindestens so geredet, daß Gut und Böse in derselben Seele zu sein scheint.

Hinzu tritt eine Äußerung des Philippos in der Epinomis 988 e τὴν ἐπὶ τἀγαθὸν φορὰν καὶ κίνησιν τῆς ἀρίστης ψυχῆς εἶναι, τὴν δ' ἐπὶ τοὐναντίον ἐναντίαν; aber siegreich ist das Gute. Das hat er im Anschluß an die erste Stelle gesagt.

Fassen wir zusammen, so ist bestimmt die Rede von zwei Seelen, die im Kosmos einander entgegenwirken, schon in dem Wandel der göttlichen Gestirne. Dann muß es jenen Kampf geben, in dem das Gute siegreich ist, denn der Wandel der Gestirne geht regelmäßig. Daß sich ein ähnlicher Kampf auch im Menschen vollzieht, ist eine notwendige Folge. Daß aber hier auch das Böse siegen kann, liegt an der Willensfreiheit; αἰτία ἑλομένου, wie wir wissen. Hier steht es auch ausdrücklich. τῆς γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας 904 c. Wenn es in uns einen solchen Kampf gibt, müßten auch wir eigentlich die beiden Seelen haben, und das folgt auch eigentlich daraus, daß ἀδικία und δικαιοσύνη nicht nur ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἐμψύχοις δυνάμεσιν wohnen, sondern auch ein wenig von ihnen in uns. Das war uns früher so dargestellt, daß unsere Seele auch ein ἐπιθυμητικόν besitzt, einerlei ob immer oder nur mit dem Körper; an dessen Kampf gegen den νοῦς waren wir gewöhnt. Es ist also ganz begreiflich, daß mit der gewissen Körperlichkeit der Götter, auch der Gestirne, etwas Ähnliches gegeben ist: die zum Bösen fähige Weltseele entspricht so durchaus den niederen Seelenteilen der Menschen.

Schwankend, schillernd sind also hier die Wendungen, oder sie werden es doch, wenn man sie zusammennimmt. Da haben wir alle Veranlassung, auf Platons ältere Äußerungen zurückzugreifen; damals redete er schärfer, sprach auch nicht zu einem Laien, wie es der Kreter ist. Wenn er auf die menschliche Seele blickte, so erschien sie ihm nicht einfach, denn es kämpfte in ihr um Gut und Böse der Verstand mit der Begierde[1]) Die

[1]) Polit. 306 b bewirkt der Gegensatz der Tugenden ἀνδρεία und σωφροσύνη ἐν πολλοῖς τῶν ὄντων στάσιν. Das wird als eine verwunderliche

Stoa hat das später weiter ausgeführt, Kleanthes in Anschluß an die Medea des Euripides auch in Versen. Platon hat selbst geschwankt, ob der Seelenteil, den er Begierde nannte, zu dem ewigen Wesen gehörte oder zu dem vergänglichen Körper; aber selbst unter dieser Voraussetzung hatte der Leib auf die Beschaffenheit der Seele Einfluß, die ihn verließ. Sobald der Satz anerkannt wird, wie es in der Partie der Gesetze geschieht, daß alle Bewegung von der Seele stammt, diese also erst ihren Körper schafft, wird sie notwendig αἰτία ἀγαθῶν καὶ κακῶν, καλῶν καὶ αἰσχρῶν, δικαίων καὶ ἀδίκων, 896 d, und sie wird es als Weltseele im ganzen ebensogut wie als Einzelseele im geschaffenen Gotte und im Menschen. Dann ist also auch die Seele sowohl εὐεργέτις wie δυναμένη τἀναντία ἐξεργάζεσθαι. Was sie tun wird, hängt davon ab, ob sie sich den νοῦς zum Helfer nimmt oder nicht. Die Wahl steht ihr frei; die Folgen hat sie zu tragen. In dieser Gedankenreihe ist Klarheit und Konsequenz. Wenn zwei Seelen statt zweier Seelenteile angesetzt würden, könnte man sich damit ebensogut befreunden wie mit θυμός und λογισμός bei Kleanthes. Platon vermeidet es aber, von zwei Seelen im Menschen ausdrücklich zu reden.

Er sagt es von der Weltseele; der hatte er den unvernünftigen Seelenteil nicht zugeschrieben, und es ist begreiflich, daß es ihm widerstrebte. Er hatte ja in der ewigen Ordnung der kosmischen Bewegung einen Hauptbeweis für die Allmacht des Guten, die Theodizee, aber er hatte auch die Materie, wenn auch als μὴ ὄν, anerkannt. Das μὴ ὄν, aus dem der Demiurg die Welt geschaffen hat, war kein toter Stoff, sondern hatte seine eigene Bewegung; diese aber war genau dieselbe, welche die böse Weltseele bewirkt: Ges. 897 d εἰ μανικῶς καὶ ἀτάκτως ἔρχεται (ἡ οὐρανοῦ φορά), τὴν κακὴν (ψυχὴν ἐπιμελεῖσθαι). Tim. 30 a vom Schöpfer πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν ἤγαγεν. Ähnlich 52 e. Der Mythos des Politikos führt ja bereits den Gegensatz dieser beiden Weltbewegungen durch. Wenn nun aber in der Materie Bewegung ist, Bewegung aber von Seele kommt, so hilft es nichts: es steckt da auch Seele, und diese ist im Unterschiede zu der

neue Wahrheit vorgetragen. In diesen Äußerungen tritt der Seelenteil θυμοειδές zurück. Vielleicht dachte Platon an ihn, als er 896 e von einer Mehrzahl von Seelen zu reden anfing.

Weltseele, die der Schöpfer im Timaios gemacht hat, δυναμένη τἀναντία (τῇι εὐεργέτιδι) ἐξεργάζεσθαι (Ges. 896 e). So wird sie zunächst eingeführt, und jene erste Stelle läßt sogar die Möglichkeit von noch mehr Seelen offen. Nachher heißt die eine, die für die Ordnung sorgt, ἀρίστη, die andere κακή. Es liegt hier keine Inkonsequenz vor, kein neuer Gedanke; wenn der Begriff der Seele so weit getrieben wird, daß sie überall vorhanden ist, wo sich irgend etwas regt, so kann sie dem Stoffe nicht fehlen, den der Demiurg vorfindet. Die Schöpfung ist freilich Mythos, aber das ändert wenig, denn die ewige Welt besteht aus Materie und Geist, ταὐτόν und ἕτερον, πέρας und ἄπειρον. Wenn der Stoff als μὴ ὄν alle Unvollkommenheiten des Werdens, des ἕτερον, an sich trägt, so ist er der Erreger des Unvollkommenen, also Schlechten. Er kann und wird am Ende von dem ewigen Nus gebändigt; aber ganz kann nun einmal die Harmonie nicht gelingen, wo auch etwas anderes als ὄντως ὄντα beteiligt ist.

Die Analogie zwischen den Teilen der Menschenseele, die miteinander streiten, und den beiden Seelen der Welt, der göttlichen und der im Stoffe lebenden, ist vollkommen. Aber für die Menschenseele hat Platon die Teilung in die Seele selbst verlegt, schwankt indessen darüber, ob die niederen Seelenteile gleich ewig wie der νοῦς sind. Die Weltseele, die der Demiurg schafft, ist ungeteilt, kann gar kein ἐπιθυμητικόν besitzen. Sobald sich seine Wirkung im Weltlaufe fühlbar machte, trat die Unterscheidung von zwei Seelen notwendig ein. Im Grunde war das nicht anstößig; aber anstößig wird es in den Gesetzen, weil die Begründung fehlt: wir müssen ja auch für die wohltätige Weltseele den Timaios hinzunehmen. Und dann ist es verwirrend, daß überall, wo die Menschenseele gemeint ist oder mitgemeint ist, das Gute und das Böse in dieselbe Seele verlegt wird. So muß man freilich zugestehen, daß dieser ganzen Ausführung Schärfe und Klarheit fehlt; aber das gilt viel weiter in den Gesetzen, und den Gedanken kommen wir, sollt' ich meinen, doch ganz gut nach.

An ein radikales Gute hat Platon zu glauben nicht aufgehört, auch nicht an seine Herrschaft in der Welt. Es ist auch nur ein Schein, daß er schließlich ein radikales Böse, einen Teufel, zugelassen hätte. Daß es in der Welt Böses genug gibt, konnte er niemals leugnen. Solange er es nur im Moralischen verfolgte, konnte er es rein negativ fassen, und immer hat er

gemeint, die Menschen, auch wenn sie sich von den Begierden usw. zum Ärgsten verführen ließen, folgten immer dem δοκοῦν ἀγαθόν; in ihrem Urteil, ihrer Einsicht lag die Krankheit, da also konnte die Heilung einsetzen. Er parallelisiert noch in den Gesetzen 906 c ἐν σαρκίνοις σώμασι νόσος, ἐν ὥραις ἐτῶν λοιμός, ἐν πόλεσιν ἀδικία. Als er aber fortschritt und das Reich der Natur mit denselben Augen betrachtete, ward er nicht nur dazu gedrängt, den Begriff der Seele ins Ungemessene auszudehnen, zurückgreifend auf den alten weiten Wortbegriff, der Leben und Seele gleichsetzte, und doch nie von dem Inhalte ganz absehend, den er nun hineingelegt hatte, also von der Denkfähigkeit und dem Moralischen. Er mußte aber auch dem Stofflichen immer größere Zugeständnisse machen, und wenn die Materie, das Substrat der Idee, auch nur die Störungen des Naturlaufes bewirkt, so war in ihr etwas Schädliches, Böses; mit dem bloßen passiven Widerstande gegen die Wirkung des Geistigen kam Platon hier nicht aus. Das trieb schließlich mit logischer Notwendigkeit zu einer ψυχὴ δυναμένη τἀναντία ἐξεργάζεσθαι in der Welt, die dann die herabsetzende Bezeichnung κακή im Gegensatze zu der ἀρίστη erhielt. Aber vom Teufel, der, auch wenn er das Gute schafft, das Böse immer will, ist das weit entfernt. So wenig die Menschenseele je das Böse als Böses will, will die κακὴ ψυχή schaden wie die Gefolgschaft Hekates im Macbeth. Das Neikos des Empedokles ist auch kein Teufel, und wenn die Welt nach dem Mythos des Politikos sich in ihrer Richtung dreht, ist das zwar die falsche Richtung, aber Böses ist dabei gar nichts. Vollends in der Menschenseele, der die freie Wahl geblieben ist, ist von einem radikalen Bösen keine Spur: die Wertschätzung der Seelenteile hat sich wohl verschoben wie die der Tugenden, aber wenn die niederen Seelenteile immer mehr zum Körperlichen hinabgedrückt sind, so steigt dadurch nur die Göttlichkeit des ewigen Teiles, und damit die Wertschätzung der eingeborenen Kraft, das Ewige zu erkennen und dieser Erkenntnis zu folgen.

Textkritik.

Die platonischen Schriften sind uns in einer Ordnung überliefert, die wir nach Thrasyllos nennen; sie hätte aber diesem Hofastrologen des Tiberius niemals beigelegt werden sollen, denn er glaubt, Platon hätte diese Tetralogien nach dem Vorbilde der Tragiker herausgegeben (Diogenes 3, 56), also ordnete er nicht selbst erst so, sondern fand nur diese Ordnung vor. Sie ist auch durch Varros Zitat (L. Lat. 7, 37) des Phaidon als viertes Buch vor ihm bezeugt. Albinus (VI 149 Hermann) nennt für sie neben Thrasyll den anständigen Gelehrten Derkyllidas, den man für älter halten muß [1]). Ich stehe nicht an, die Anordnung für die beste zu halten, die sich machen ließ, wenn man einmal die Vierzahl durchführen wollte [2]). Dazu muß man sich das leitende Prinzip klarmachen. Mit den vier Dialogen, in denen sich der Prozeß des Sokrates abspielt, fängt die Sammlung an; das hat auf die Vierzahl geführt. Die zweite Tetralogie setzt an, denn im Kratylos steht, daß Sokrates kürzlich mit Euthyphron geredet hat, was auf das Gespräch des ersten Dialoges deuten konnte, und der Theaetet setzt die Anklage voraus. An ihm hängen Sophistes und Politikos. Ebenso gegeben war die vorletzte Tetralogie, denn zu der zusammen-

[1]) Er benutzt Hermodoros bei Simplikios Phys. 248, Eudemos Geschichte der Astronomie bei Theon von Smyrna, wo ihm wohl auch das Zitat aus Hipparchos, S. 202, gehört, das nach oben seine Zeit begrenzt.

[2]) Die Ausgabe hat die Vorstellung von der Reihenfolge, in der Platon geschrieben haben sollte, unwillkürlich in befremdender Weise beeinflußt. Die Gesetze standen am Schlusse und waren das letzte Werk; den Anfang machen die Schriften, welche den Prozeß des Sokrates angehen: da setzte sich der Glaube fest, daß Platon mit ihnen angefangen hätte, ein Glaube, der immer noch allgemein gilt. Es fehlt ja sogar nicht an solchen, die den Euthyphron zu der Zeit geschrieben glauben, in der er spielt. Dann folgt die zweite Tetralogie, von der der Theaetet nach Megara weist. In Megara ist Platon 399 gewesen: wieder ward das kombiniert, und nun hatten die Philosophen die Genugtuung, daß Platon, wie sich schickte, mit der Erkenntnistheorie die Darlegung seines Systems begonnen hätte. Wieviel Unheil hat dieser Irrtum gestiftet. Aber selbst das ist vorgekommen, daß der Staat, der spät in der Sammlung steht, auf Reden des Isokrates aus den fünfziger Jahren Bezug nehmen sollte, derselbe Staat, den Aristophanes in den Ekklesiazusen nach derselben Methode vor Augen gehabt hatte.

hängenden Trilogie Staat, Timaios, Kritias trat notwendig der Kleitophon, der auf den Staat deutet. Entsprechend gehört der Minos inhaltlich zu den Gesetzen mit Epinomion und die Briefe als solche an den Schluß der ganzen Sammlung. Diese vier Tetralogien hat Aristophanes von Byzanz in Trilogien umgeordnet und den Kleitophon weggelassen, weil er nur 15 brauchen konnte; eine Verurteilung des unechten Dialoges liegt also nicht notwendig darin. Aber die Abhängigkeit von den Tetralogien ist klar; die Veranlassung auch: die gegebene Trilogie Staat, Timaios, Kritias sollte als Hauptwerk den Anfang machen. Die Abhängigkeit verrät sich auch darin, daß aus der zweiten Tetralogie der Theaetet herausgenommen ist, um wegen der Zeit, zu der er spielt, mit dem Euthyphron vereinigt zu werden, und nun der Kratylos bei Sophistes und Politikos geblieben ist, mit denen er nichts gemein hat. Ebenso ist die Einreihung der Briefe hinter dem Phaidon nur daraus erklärlich, daß sie (d. h. Brief 7, 8) zu den Gesetzen gestellt waren, wo sie paßten, und hier irgendwie untergebracht wurden. Aristophanes scheint kaum mehr getan zu haben, als an der älteren Ordnung Kritik zu üben. An eine Ausgabe von ihm ist nicht zu denken. Aber sehr wichtig, daß die erhaltene in das 3. Jahrhundert rückt.

Die dritte Tetralogie setzt mit Parmenides und Pilebos die logischen Schriften der zweiten vortrefflich fort, und an περὶ ἡδονῆς schließen sich die περὶ ἔρωτος ebensogut an, Symposion und Phaidros. Dann lehnen sich die beiden Alkibiades an das Symposion. Da aber blieb ein Loch von zwei Nummern. Denn vor die drei unter sich nah verwandten Charmides, Laches, Lysis trat Theages, wenn er denn einmal zugelassen war, als Einleitung in die Schülergespräche. Das war die fünfte Tetralogie. Von der sechsten, die die großen Kämpfe mit den Sophisten enthält, wies der Euthydem durch den Protreptikos des Kleinias auf die fünfte zurück; Protagoras, Gorgias, Menon halten die gebotene Ordnung inne. In der siebenten setzen die beiden Hippias und Ion die Sophistendialoge fort; Menexenos ist *sui generis*, mußte also irgendwo zutreten. Schließlich ist die Lücke der vierten Tetralogie durch Hipparchos und Anterasten gefüllt, wie es eben ging.

Diese Tetralogie enthält nur Dialoge, die wir als unecht betrachten, und der kleine Alkibiades war auch im Altertum als unplatonisch erkannt, da er auch dem Xenophon zugeschrieben ward (Athen. 506 c); verworfen waren auch die Anterasten, wie Thrasyllos selbst anmerkt. Sonst können wir nur auf die Athetese des Theages daraus schließen, daß die Theorie über das Daimonion des Sokrates, wie sie Plutarch, Apuleius, Albinus, Maximus geben, von diesem sonst entscheidenden Zeugnisse keinen Gebrauch macht [1]). Wenn diese Stücke und die Erzeugnisse eines so ganz unphilosophischen und unplatonischen Verfassers, Minos und Hipparchos, Aufnahme fanden, von denen wohl nicht nur der Hipparchos auch später

[1]) Da der Verfasser den Staat, den Theaetet und den ersten Alkibiades benutzt (Pavlu Wiener Stud. XXXI), wird er unter Xenokrates geschrieben haben. Daß Niebuhr am Theages Gefallen finden konnte, ist für seine Verkennung Platons bezeichnender als alles andere.

verworfen ward (Aelian V. H. 8, 2), so war eine Kritik überhaupt noch nicht vorhanden. Es ist alles nur erklärlich, wenn die Akademie zusammenfaßte, was irgendwie als platonisch in ihrer Hand war. Zur Zeit des Arkesilaos oder Lakydes ist das wohl glaublich, gerade weil der Platon der alten Akademie aufgegeben war. Daß sämtliche hier vereinte Dialoge älter sind, läßt sich nicht bezweifeln [1]). Eratosthenes hat den Beinamen πένταθλος offenbar auf Grund der Anterasten erhalten [2]). Andererseits liegt kein Grund vor, irgendein Stück der νόθα, die wir besitzen, oder von denen wir wissen [3]), über die Ausgabe hinaufzurücken. Von den

[1]) Die Sprache weicht wohl nur im kleinen Alkibiades so stark ab, daß er keinem Athener zugetraut werden kann und nach dem 3. Jahrhundert klingt. Sie kommt für die Echtheitsfrage nicht wesentlich in Anschlag, wenigstens bisher. Freilich eine Vokabel wie χρήγυος Alkib. I 111 a, μέρμερος Hipp. I 290 e ist ein unverkennbares Stigma, auch das poetische διανεκής Hipp. 302 b. d, noch dazu mit attischem Vokalismus, das Platon nur Ge-. 839 a mit dem homerischen sich erlaubt hat.

[2]) Die Schrift ist interessant genug, denn Sokrates steht gewissermaßen zwischen Zethos und Amphion und entscheidet sich für Zethos. Der Student der Philosophie trägt schon in seinem vom Studieren schlapp gewordenen Körper die verdiente Kritik zur Schau. Bei dieser Vielwisserei kommt nichts heraus, und die Astronomie und Mathematik, mit denen die Knaben beschäftigt sind, gehören offenbar zu den zwecklosen Künsten. Daß Sokrates selbst den Verehrer der Philosophie abfertigt und den Beifall des Gegners findet, der für die Gymnastik schwärmt, ist das Pikante. Was man lernen soll, ist: seine eigenen Geschäfte besorgen und im Staatsdienste, d. h. als Beamter in den Königreichen, brauchbar sein. Die Polymathie bringt es doch nicht dazu, den Spezialisten auch nur gleichzukommen. Dies könnte sich allenfalls gegen Aristoteles wenden, wie die gute Gießener Dissertation von Werner (Darmstadt 1912) will; aber die Heranziehung der platonischen Beispiele, Arzt und Steuermann, führt davon ab; dies Urteil wird ohne besondere Pointe abgegeben. Darauf kommt es an, daß Sokrates, d. h. die Philosophie, selbst sagt, Polymathie, Theorie überhaupt ist wertlos, praktische Tüchtigkeit die Hauptsache. Wenn so die Philosophie urteilt, wird sie selbst für dies Leben bilden. Man kann sehr wohl denken, daß Arkesilaos die Menge seiner Schüler in dieser Absicht erzogen hat. In seine Zeit wird dieser Dialog gehören, der zweite Alkibiades auch.

[3]) Zu den bei Diogenes III 62 aufgeführten kommt wohl nur Κίμων bei Athenaeus 506 d. Von den erhaltenen ist der Auszug aus dem Menon, π. ἀρετῆς, identisch mit dem Μίδων(?) ἢ ἱπποτρόφος bei Diogenes, und die unter Demodokos vereinten ἀκέφαλοι darum interessant, weil sie die beste Vorstellung davon geben, was die angeblichen Dialoge von Simon, Simmias, Kriton, Glaukon gewesen sind, eine Anzahl kleiner und kleinster Stücke ἐν ἑνὶ τεύχει, die vielfach aus Platon, auch wohl anderen Sokratikern kompiliert waren. Man darf das weder quantitativ noch qualitativ hoch schätzen. Dies stammt aus Bibliothekskatalogen, ist alt, hat aber keine Verbreitung gehabt. Späte anspruchsvolle Nachahmung wie Eryxias (der

unechten Dialogen scheinen die beiden umfänglichsten niemals im Altertum beanstandet zu sein, die größeren Hippias und Alkibiades, und von diesen hat der letztere in der Kaiserzeit sogar mehr Beachtung gefunden als viele der echten. Das ist auch begreiflich; wie die grobe Rede des Kleitophon ποῖ φέρεσθε ὦ ἄνθρωποι bei den kynischen Predigern, so fand der Nachweis ἀμαθίαι συνοικεῖς τῇι ἐσχάτηι (Alk. 118 b) als Abfuhr des stolzen Jünglings bei den Stoikern (Persius 4, 20) Bewunderung. Der Hippias trat weniger hervor, findet aber heute sehr viel mehr Verehrer als der Alkibiades, obgleich auch dieser ab und zu einer unverdienten Schätzung gewürdigt wird. Er ist von Bruns kurz und treffend beurteilt, auf seine Abhängigkeit von den älteren Alkibiadesdialogen von Dittmar untersucht, wo denn die Spuren des Antisthenes schwach, aber unverkennbar sind; Aischines hat aber die Grundlage gegeben. Im ganzen kann man sich kaum etwas weniger Platonisches denken, während doch die Absicht ist, platonisch zu sein. Denn die „zehn Syllogismen", die von den Neuplatonikern herausgerechnet werden (Proleg. 213 Herm.), wollen seine Dialektik vorführen, knapper, geradliniger, wobei doch Sokrates die Hauptbegriffe, δίκαιον, ψυχή, von sich in die Debatte wirft, und Alkibiades zugleich hilflos ist und doch sofort das Wesentliche erfaßt. Eine lange Abschweifung über Perser und Spartaner klingt nach der Mode der anderen Sokratiker, beiwege stofflich zu unterhalten. Gegen Platons Protagoras richtet es sich, daß Perikles bei den Philosophen wirklich gelernt hat; wenn er seine Söhne nicht erziehen kann, liegt es an ihrer Begabung, und den Kleinias hat nicht Alkibiades verdorben, sondern er war eine unbändige Natur (Alk. 118 e gegen Prot. 320). Dabei ist die Zeit, wo der Dialog spielt, vom Protagoras genommen; Perikles lebt, und doch soll der kaum zwanzigjährige Alkibiades Staatsmann spielen wollen. So wenig weiß der Verfasser Bescheid, läßt auch Agis gleichzeitig König sein, redet vom Reichtum der Spartaner, hält die Achämeniden für das angestammte Königsgeschlecht der Perser. Das Übelste ist doch die törichte Rolle, die das Daimonion des Sokrates spielt, das ihm bisher verboten hat, mit Alkibiades zu reden, und nun stille schweigt. Von Eros, ἔρως ψυχῆς, wird geredet; aber man spürt ihn nicht. Und die Mahnung des Sokrates, die theoretisch auf γνῶθι σαυτόν gleich σωφρόνει hinausläuft, ist praktisch „betrachte dich in deiner Seele, in dem Göttlichen von ihr". Wenn er sich wenigstens in der Seele des Sokrates spiegeln sollte, um sich selbst zu erkennen. Die Neuplatoniker, die ihren Unterricht mit diesem Machwerk begannen (einzeln geschah es schon früher, Diogenes 3, 62, wir haben daher zwei Kommentare, von Olympiodor und, für die erste Hälfte, von Proklos), sahen sich veranlaßt, hier nachzuhelfen: daher der Zusatz 133c, den unsere Handschriften nicht kennen, und schon vorher θεὸν καὶ φρόνησιν, das Olympiodor nicht

älteste und beste von allen), Axiochos, Pinax des Kebes hat viel mehr Unheil gestiftet. Wenn Persaios (Diog. 2, 61) Sokratische Dialoge des Menedemschülers Pasiphon, also eines älteren Zeitgenossen, kennt, die auf Aischines' Namen gingen, so sieht man, daß jene Zeit sich auf diesem Felde viel versuchte.

hatte. Doch vielleicht sind die Zusätze älter; 115 e hat die Überlieferung offenbar geschwankt. 128 a liefert allein Stobaeus einen Satz; das beweist nichts für die Zeit seines Ursprungs; aber 132 a hat der Gewährsmann des Athenaeus 506 d, doch wohl Herodikos, ausführlicher gelesen. Dieser Zustand des Textes, im echten Platon unerhört, ist besonders merkwürdig. Der Dialog ist verhältnismäßig alt, benutzt im Theages, soviel ich sehe, unbeeinflußt von den Schuldialogen Platons, den er ja auch neben Aischines und Antisthenes benutzt, ein Werk viel eher eines Literaten als Philosophen, wenn die Syllogismen wohl auch die Zugehörigkeit zur Akademie beweisen.

Der Hippias ist im ganzen ertragreicher, aber eben dieser Ertrag ist unplatonisch, denn er besteht in Belehrung über die Person und Tätigkeit des Sophisten; das hatte das Publikum zur Zeit des Verfassers schon nötig. Es gilt aber nicht diesem allein, sondern der alten Sophistik überhaupt; wir sollen hören, daß die Weltstellung von Gorgias, Prodikos, Hippias eine ganz andere war als jetzt etwa von Eubulides. An dieser Tendenz und Behandlung hat Bruns (Porträt 347) die Unechtheit gezeigt; Horneffer (*de Hippia maiore*, Göttingen 1895) namentlich schlagend an dem Verhältnis zum kleinen Hippias [1]). Das Schöne, der Gegenstand der Debatte, liegt dem Verfasser gar nicht in erster Linie am Herzen, sondern das Debattieren an sich, bei dem sich der dumme, übertrieben dumme Dünkel des Sophisten ebenso zeigt wie seine Hilflosigkeit im Denken und seine Unsittlichkeit (298 b). Am Schlusse entpuppt sich der Sophist als Rhetor, so daß alles Wissen verschwindet, das Hippias vorher zugesprochen erhielt, weil er es nach dem platonischen Dialoge besaß, und die συμβουλευτικοὶ καὶ δικανικοὶ λόγοι übrig bleiben, die den κνήσματα καὶ περιτμήματα τῶν λόγων, der Dialektik, weit überlegen sind. Das ist erst recht ein Gegensatz, der erst allmählich erwuchs, zwischen Isokrateern und Sokratikern. Ihn will der Verfasser herausarbeiten; daß er den Sokrates dazu verdoppelt, indem der εἴρων sich auf den besser wissenden ἔλεγχος beruft, ist eine Erfindung, die uns belustigen würde, wenn sie sich nicht mit geringer Abwechslung bis ans Ende wiederholte. Wie der leibhaftige Sokrates am Ende von dem Sophisten und von seinem inneren Sokrates beschimpft wird, das soll die Sokratik oder Dialektik der Rhetorik gegenüberstellen, und natürlich soll der Leser gemerkt haben, wo die Überlegenheit ist. Dazu dient die Debatte über das καλόν, nicht der Ermittlung seines Inhaltes, seiner Definition. Dieser Zweck an sich schließt den platonischen Ursprung noch nicht aus, wohl aber die Charakteristik dieses Sokrates. Er blamiert den Sophisten nicht; wie das zu machen war, zeigen die Jugenddialoge. Er gewinnt auch keinen Schüler wie in den Dialogen der neunziger Jahre, und es handelt sich nicht um eine Tugend, in deren Besitz er sich zeigen soll. Wir glauben ihm gar nicht, daß er das αὐτὸ καλόν wirklich sucht, um zu bestimmen, welche Dinge καλά und αἰσχρά sind (286 c); aber der Begriff, die Idee, ist ihm scheinbar schon vertraut. Es ist auch zu methodischer Belehrung nur ein Ansatz da, wenn bewiesen wird, daß die Summe

[1]) Nichtige Verteidigungen sind mir bekannt; darauf gehe ich nicht ein.

zweier Dinge ein Prädikat erhalten kann, das jedem einzelnen nicht zukommt (300 ff.). In all dem entpuppt sich ein Nachahmer, der dies und das von Platon nimmt, ohne etwas Ganzes zu erreichen. Dieser Sokrates hat kein sokratisches Ethos, und es fehlt der platonische Witz und die platonische Charis. Nachweisbar muß der fremde Ursprung auch am Stile sein; aber ich vermag das Gefühl nicht für den Verstand faßbar zu formulieren. Der Dialog dürfte ziemlich alt sein, keine Fälschung, sondern eine unfreie und unzulängliche Nachahmung platonischer Art, noch bei Lebzeiten des Meisters in der Akademie entstanden. Von einem Mitgliede wird der Kleitophon auch herrühren, aber einem abtrünnigen.

Die Kritiklosigkeit, die in der Aufnahme von so vielen fremden Schriften liegt, hat an der Ausgabe des Demosthenes, die wir haben, und die doch schon manches abgestoßen hat, eine Parallele. Die des Isokrates hat das Falsche ganz ausgeschieden [1]). Dazu ist bei Platon kein Versuch gemacht; es sind vielmehr, wenn auch als falsche gekennzeichnet, noch jüngere Stücke zugetreten; bei den Briefen, die am Ende standen, sogar eingedrungen. Die ὅροι brauchen nicht als Platons eigenes Werk zugefügt zu sein; die διαιρέσεις, wie sie Diogenes gibt, oder in einer anderen Fassung, könnten ebensogut folgen. Es ist aber, wie wir sehen, eine Anzahl Dialoge von der Kritik verworfen worden: leider wissen wir nicht, durch wen. Panaitios bringt man leicht damit in Verbindung, aber seine Verwerfung der Sokratikerdialoge und des platonischen Phaidon darf nicht als wirkliche Athetese gefaßt werden, sondern ist Verwerfung der Lehre. Das ist dasWesentliche, daß die Grammatiker sich um den Schriftsteller Platon nicht bemüht haben, den nicht sie, sondern die Philosophen erklärten. Lediglich den Wortschatz des attischen Stilmusters haben sie ausgebeutet, sicherlich schon Aristophanes. Das steigerte sich, als der Klassizismus rein attisch schreiben wollte, und so haben wir die vielen platonischen Artikel in den byzantinischen Lexika, die man auf Boethos zurückzuführen pflegt, der dem Photius (codex 154, 155) noch vorlag [2]), und den dürren Auszug des Timaeus, den Ruhnken zur Grundlage seiner schönen Arbeit genommen hat. Dabei ist herausgekommen, daß unser Text einzelne glossematische Wörter durch gemeine ersetzt hat [3]), womit also zu rechnen ist; ohne ein

[1]) Die Rede gegen Euthynos war bezeugt, wenn sie denn ganz und gar unecht ist.

[2]) Auf den Namen des Didymos in den Exzerpten bei Miller Mél. de litt. Gr. 399 ist nichts zu geben.

[3]) Das ταὐ χρυσίον, Theaetet 175 e, ist z. T. mit πολύ glossiert: da sind wir auf dem Wege zum Glossem. Unbegreiflich, daß Burnet sich der Wahrheit verschlossen hat. Vieles, mich dünkt zu vieles, stellt Immisch, Phil. Stud. II 11—13 zusammen, aber πρόβασιν für πρόβατα hat er Ges. 694 e evident hergestellt. An ζυγομαχεῖν und καραδοκεῖν kann ich bei Platon nicht glauben. Ges. 845 a κατὰ ῥᾶγα βοτρύων καὶ σῦκα συκῆς soll der Sklave für Obstdiebstahl Schläge bekommen. Eine Traube kann er sich nehmen, einen Feigenbaum nicht, und er kann doch nur bestraft werden für das, was er genommen hat. Er hatte sich einen Zweig abgebrochen σῦκα κράδης.

Zeugnis läßt sich damit freilich nichts weiter machen. Das Wesentliche ist, daß es keine grammatischen Kommentare zu Platon gegeben hat, und keine Scholien gibt. Denn was unsere Handschriften bieten, sind ja zum ganz überwiegenden Teile die Randnotizen der Byzantiner des 9., 10. Jahrhunderts, die über Pollux, Hesychius von Milet, Lucills Sprichwörter, die apollodorische Bibliothek, Diogenians Lexikon u. dgl. verfügten [1]), also lauter Dinge, die mit Platon selbst nichts zu tun haben. Was sie am Rande der antiken Platonhandschriften vorfanden, einzelne schöne Notizen, wie zur Apologie über die Ankläger des Sokrates (letzten Endes aus Schriften über κωμωιδούμενοι), hat z. B. an einer Notiz seine Analogie, die wir zum Kolax des Menander am Rande des Papyrus finden. Die Textkritik gehen nur die Varianten an, die uns jetzt angesichts so vieler antiker Bücher nicht mehr befremden; aber sie stammen nicht von Grammatikern, sondern von Schreibern, Diorthoten, wenn man will, Buchhändlern. Daß es im Altertum nicht anders stand, zeigen die neuplatonischen Kommentare, die von Textkritik verschwindend wenig, von grammatischer Erklärung nichts bieten.

Das Ziel unserer Recensio kann im allgemeinen nur auf die Herstellung der ersten Ausgabe gerichtet sein, ganz wie bei allen Schriftstellern der Zeit vor der Befestigung des antiken Buchgewerbes. Menander. Arat [2]), Kallimachos [3]), Polybios stehen anders: da ist es die Ausgabe der Verfasser selbst, die sich fortgepflanzt hat, und dem entspricht die Sicherheit, welche wir erreichen. Für Platon liegt immer schon ein Jahrhundert zwischen seinem originalen Texte und der maßgebenden Ausgabe. Daß wir in dieses einen Einblick tun, danken wir den Fetzen von Phaidon und Laches aus Arsinoe, den Flinders Petrie-Papyri, wo denn die radikale

---

Timaeus κράδη κλάδος hat das echt attische Wort erhalten. Ob Symp. 203 b κεκαρωμένος, wie Galen XVI 645 gelesen hat, oder mit den Handschriften βεβαρημένος das Echte ist, kann kaum zweifelhaft sein, denn καροῦν findet sich in der gleichzeitigen Komödie; später ist es ganz selten, während das Homerische leicht eindrang.

[1]) Die Platonscholien haben an denen zum Protreptikos des Clemens und zu Lukian ihre Analogie.

[2]) Ihn besitzen wir zwar in einer spätantiken Ausgabe, von der sich auch nur ein Exemplar erhalten hatte, aber die zahllosen Zitate zeigen nur die Schwankungen eines festen Textes, die in moderner Überlieferung ebenso sein würden.

[3]) Auch von seinen Hymnen haben wir nur die Kopien einer Handschrift, aber hier garantieren die Zitate den Text. Daß in den Aitia Varianten vorkamen, lehrt Fr. 109, verglichen mit der Handschrift Oxyr. XI. Von Nikander haben wir eine sehr gute antike Ausgabe mit Scholien und Bildern, daneben einen verwilderten Text. Wenn der Poet nicht so unausstehlich wäre, die kritische Aufgabe ist interessant genug, und Schneider hat zwar sehr gut gearbeitet, aber er konnte seine Aufgabe noch nicht ganz richtig anfassen. Theokrits Gedichte sind erst lange nach ihm gesammelt.

Gläubigkeit ebenso verkehrt ist wie die radikale Verwerfung. Daß sich beträchtliche Fehler der kanonischen Ausgabe zeigen, ist nicht wunderbar: sie ist von keinem Grammatiker gemacht. Die älteren Texte waren freilich verwildert; in der Akademie konnte es an Sorgfältigerem nicht fehlen, aber fehlerlos war nichts. Daß sich auch später Einzelnes aus den älteren wilden Texten in Varianten hier und da eindrängte, ist zum mindesten eine Möglichkeit.

Im Homer und den Dramatikern, auch im Pindar liegen zwischen unseren Handschriften und den aristophanisch-aristarchischen Ausgaben eine Reihe von Stationen, die der Text in den Ausgaben von Grammatikern durchgemacht hat. Das kann bei Platon auch der Fall sein, obwohl er kein Schulautor war. So ist es ja bei Hippokrates der Fall. Bezeugt ist nichts der Art; entscheiden können nur Rückschlüsse aus dem Zustande unserer Handschriften. Praktische Einsicht in die Grundlagen und die Grenzen unserer Kritik wird auch für den einzelnen Fall nur gewinnen, wer sich über den Stand der Dinge an vielen Texten unterrichtet hat. Vergleichen wir also. Im Herodot haben wir die beiden Rezensionen, die es im Altertum gegeben hat, und die sehr stark abweichen. Wer auf eine schwört, verdirbt den Text. Dasselbe gilt von Thukydides, wo wir leider nur für das letzte Viertel die Rezension des Vaticanus besitzen [1]). Nicht anders steht Σ zu der anderen Rezension des Demosthenes. Demgegenüber muß der Text des Platon als fest bezeichnet werden, auch wenn sich die Möglichkeit ergeben wird, für eine Reihe Dialoge eine andere Ausgabe zu erschließen. Von einer Überarbeitung, gewaltsamer Normalisierung zu reden, erscheint mir geradezu als verhängnisvoll. Dabei wird der Unterschied zwischen verschiedenen Handschriften und verschiedenen Ausgaben vergessen.

Von einem Archetypus sollte überhaupt nur dann geredet werden, wenn sich nur ein einziges Exemplar aus dem Altertum erhalten hatte, das uns in einer oder wenigen oder auch zahlreichen byzantinischen Abschriften oder Bearbeitungen erhalten ist; gibt es nur eine, so ist sie praktisch gleich dem Archetypus, aber die Umsetzung in die alte Buchschrift müssen wir doch vornehmen: das gehört zur Recensio. Leider ist die Erhaltung eines einzigen Exemplares der häufigste Fall. So steht es im Hesiod, Aischylos, Sophokles, Aristophanes, Pindar (Schroeders zwei Klassen sind erst in Byzanz getrennt, wie die Scholien lehren), den scholienlosen Dramen des Euripides, allen kleinen Rednern, allen Schriften Xenophons außer der Kyropädie und vielleicht der Anabasis. Verkehrt dagegen und irreführend ist es, gleich auf einen Archetypus zu schließen,

[1]) Diese Redaktion ist nun in den Oxyrynchospapyri 1246, 47 ans Licht getreten; die immer noch nicht ganz überwundene Ablehnung des Vaticanus im letzten Drittel ist damit abgetan. Die andere Rezension besitzen wir sowohl in C (mit G, M) als auch in der Ausgabe des Marcellinus (A, dem größeren Teile von B, E, F); dabei hat sich vereinzelt irgendwoher Brauchbares in G, M, einzeln auch F erhalten. Leider hat Hude die berechtigte Anerkennung von C wieder „methodisch" übertrieben.

wenn ein Fehler allgemein überliefert ist. Wenn Phileb. 30 e γενουστης του nicht nur in unseren Handschriften steht, sondern von Porphyrios und Diogenian-Hesych bezeugt wird, so liegt zwar überall der einmal begangene Fehler vor, daß der Artikel τῆς für τοῦ geschrieben und berichtigt, aber nicht getilgt war, und das ist für den Mangel an Kritik belehrend, mit welcher der Text des Platon weitergegeben ward. Hipp. I 289 a 4 ist ἀνθρώπων in ἄλλωι verdorben; das ist wertvoll, weil es ἄνων, genauer ἄνω̄, voraussetzt und gegen Traubes *nomina sacra* entscheidend spricht [1]), sonst ist es eine allgemein herrschende Verderbnis. Theaetet 152 e hat der Berliner Kommentar ein Monstrum πάντες ἐξαισιοι mit unseren Handschriften, außer der zweiten Hand von T. Aber daß diese das einfache und sinngemäße πάντες ἑξῆς nicht aus Konjektur hat, zeigt Stobaeus Ecl. I 19, 9. Wir haben also die Wahl, und Diels hätte nicht von dem Monstrum ausgehen sollen, was doch zu nichts Brauchbarem führt: hier hat ein Schreibfehler eine falsche Lesart erzeugt, die weit um sich griff, aber glücklicherweise nicht so weit wie γενούστης. Einen für alles geltenden Archetypus beweist das alles so wenig wie die gemeinsamen Korruptelen im Hippokrates, der eine sehr reiche Überlieferung hat, oder im Herodot oder gar im Homer, sondern nur für das Alter der Verderbnis; es kann ja manchmal bis auf die akademische Ausgabe zurückreichen.

Eine einzige Handschrift hatte sich unter Platons Schriften allein von den Gesetzen erhalten [2]). Denn der Parisinus A und der Vaticanus O (Ω) sind Brüder, und die Varianten aus dem Exemplar des Patriarchen, die O und andere am Rande haben, entfernen sich auch nicht weiter, ebensowenig die Exemplare, auf die O sonst verweist. Wir sehen nur in die anerkennenswerte Arbeit der Photioszeit hinein und konstatieren, daß jenes antike Exemplar sorgfältig korrigiert und mit Doppellesarten versehen war. Praktisch hat das die Konsequenz, daß uns die Wahl freisteht, und jedes Mißtrauen gegen O^2 ist gänzlich unberechtigt [3]). Eine genaue

[1]) Gorg. 490 b [2] hat F ἀνθρόοι, das ist ἀθρόοι, mit der Variante αὖοι darüber; in B, T stehen sie nebeneinander. Symp. 208 d 5 hat der Papyrus βαλείας für βασιλείας. Ges. 781 e führt χρόνον für χρή (Stobaeus) auf die z. B. im Papyrus von Aristoteles Pol. Ath. belegte Abkürzung χ mit ρ darin, die die Christen in Inschriften für χριστός anwenden.

[2]) Entscheidend ist, daß ein längeres Stück 783 b im Archetypus am Rande nachgetragen war.

[3]) Wie konnte Burnet γεωμόροις 843 b verwerfen, vgl. 919 d, wo er doch gleich 847 d O^2 folgen mußte. Ebenso gehörte ἄν 848 a in den Text; O^2 liefert ebenda etwas anerkannt Richtiges. Ebenso 856 c steht nur in O^2 eine Verbindungspartikel, die man sonst durch Konjektur ergänzen müßte. 917 c streicht O^2 ein τις, wie wir es streichen müßten. Das wird im Archetypus unterpunktiert gewesen sein; die Wiederholung war wohl erst von dem Schreiber begangen. Fälle gleicher Zurücksetzung des Richtigen in O^2 sind nicht selten, und doch ist ihm Burnet sehr häufig mit Recht gefolgt, während vorher die „Methode" zur Verwerfung des ganzen O gekommen war.

Vergleichung von O ist die nächste Aufgabe [1]); ob sich in den jungen Handschriften etwas Brauchbares findet, auch wenn sie nicht auf A oder O zurückgehen, ist sehr fraglich; da wird die Möglichkeit der Konjektur kaum abzulehnen sein. Auch die armenische Übersetzung, die ja jung ist, weicht so wenig ab, daß sie auf denselben Archetypus zurückgehen muß; ihr Nutzen ist verschwindend. Von jener antiken Urhandschrift läßt sich aus den Korruptelen erkennen, daß die Endsilben zuweilen nicht ausgeschrieben, sondern in der alten Weise durch Hochstellung eines letzten Konsonanten ersetzt waren; Proben sind unter den Konjekturen gegeben.

Im übrigen aber liegt es ganz anders. Natürlich zeigen die Handschriften derselben Zeit, A, B und die wenig jüngere T, in den Varianten, die sie ausgewählt oder neben der Randlesart bevorzugt haben, dasselbe achtungswerte Studium wie die Gesetze, aber es hat eben mehr als eine antike Handschrift gegeben, so daß von einem Archetypus nicht die Rede sein kann, also auch von keinem festen Text. Das Schwanken hält sich in denselben Grenzen wie drei bis fünf Jahrhunderte früher; wie es damals aussah, lassen die Kommentare und Zitate der Neuplatoniker und die massenhaften Auszüge des Stobaeus [2]) (denn er hat sie selbst gemacht) erkennen. So ist es mehr oder weniger immer gewesen, seit sich der Text durch die Folge der Abschreiber erst hie und da änderte und dann durch Vergleichung der Abschriften die Variantenmasse entstand. Wie viele Handschriften nach Byzanz kamen, wie viel die einzelnen umfaßten, wie sie dort behandelt wurden, das läßt sich noch nicht entscheiden, hat auch kaum praktischen Wert [3]). Ohne Umschweife mag man sich den erhaltenen Handschriften zuwenden, aber auch gleich beherzigen, daß die einzelnen Schriften durchaus nicht dasselbe Gesicht zeigen, mögen sie auch für uns zunächst dieselbe Überlieferung haben. Ehe sie in denselben dicken Kodex aufgenommen wurden, standen sie doch einmal in verschiedenen Rollen und waren von verschiedenen Händen geschrieben. Dasselbe konnte ihnen in den früheren Zeiten begegnet sein; schließlich konnte der Zustand in der originalen Ausgabe je nach ihrer Vorlage schon verschieden sein, auch zu allen Zeiten ein Einfluß von wilder Nebenüberlieferung stattfinden. In welcher Verwahrlosung auch Männer, die es hätten merken sollen, den platonischen Text hinnahmen, zeigt das Menexenoszitat des Dionysios von Halikarnaß.

Gehen wir also sofort an unsere Handschriften [4]). Über sie besteht

[1]) Ich besitze eine, allerdings nicht genügende, Kollation der Epinomis.

[2]) Bei Stobaeus ist stark in Anrechnung zu bringen, daß seine Erhaltung viel schlechter ist als die des ganzen Platon.

[3]) In der sehr nützlichen Straßburger Dissertation von Schäffer, quaest. Platon. 1908, wird die Ansicht von Br. Keil vertreten, daß B eine Rezension wiedergäbe, die zwischen Olympiodor und Arethas gemacht wäre, gerade in den Jahrhunderten also, die den Tiefstand der Bildung repräsentieren. Das genügt zur Widerlegung.

[4]) Außer Burnets Vorreden ist namentlich auf Immisch, Philol. Studien zu Platon II, zu verweisen, der S. 64 die Handschriften aufzählt, denen er Wert beimißt. Von ihnen kann man auf das Bruchstück Paris. Suppl. 668

im Prinzip eine erfreuliche Übereinstimmung. Wenn nur die wichtigen gehörig verglichen wären. Daran fehlt beschämend viel, und schier unbegreiflich ist es, daß Wien seine Schätze tot hat liegen lassen; aber das ist dort auch bei Hippokrates, Arrian, mehreren kleinen Schriften Xenophons geschehen. W ist durchaus nicht hinreichend bekannt [1]), F durch Burnet hervorgezogen, man möchte aber doch mehr wissen. Υ ist zumeist noch unbekannt. Aus dem Vatikan fehlt O (Vatic. 1) für die Gesetze und Palatinus 173, der zum Teil nur Exzerpte hat. In den beiden letzten Tetralogien hat A die Führung; daß für die früheren seine Fassung durch T vertreten wird, ist mit Wahrscheinlichkeit vermutet [2]). Man könnte also denken, daß die zweifellos nicht aus A stammenden *Π* (bei Burnet D, Ven. Marcian. 185) und Malatestianus M die Fassung B verträten; allein sie weichen so wenig und zum Guten so verschwindend wenig ab, daß sie vielmehr zu A gerechnet werden müssen; es ist also anzunehmen, daß diese Überlieferung auf eine Handschrift zurückgeht. Aber neben ihr stehen F und Υ, die leider nicht alles enthalten. Jene Handschrift kann dieselbe gewesen sein, der wir die Gesetze allein verdanken. Das Verhältnis von F zu Υ ist noch zu prüfen.

In den ersten sieben Tetralogien tritt für A T ein, und wir haben W und für die ersten sechs Tetralogien noch den einst maßlos überschätzten B des Arethas, dessen Autorität, zumal seiner ersten Hand [3]), immer noch zu hoch gewertet wird. Das sind drei selbständig in das Altertum zurückreichende Rezensionen oder Handschriften, und durch die Varianten, die sie alle enthalten, wächst die Summe der Zeugnisse. Aber durch Abzählen läßt sich die Rezension nicht machen. Bekkers eklektische Kritik, die auf seiner seltenen Sprachkenntnis beruhte, hat recht behalten. Ferner tritt auch hier für viele Dialoge F, für einige auch Υ (der immer noch Einiges bieten kann) hinzu. Es erwächst die Aufgabe, in den jüngeren nach Spuren dieser in zahllosen Fällen gegen A und gegen B, T, W rettenden und doch zahllose Fehler bietenden Überlieferung zu suchen, wo denn die peinliche Frage auftaucht, wieviel auf die Emendationen der Byzantiner zu schieben ist [4]). Ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß für

---

und erst recht auf den Tubingensis verzichten. Über den Angelicus weiß ich nichts. F kommt bei Immisch nicht zu seinem Rechte.

[1]) Burnet gibt viel zu wenig, W müßte durchgehends wie T und B behandelt sein. Daß seine Kollationen nicht genügen, zeigt H. Schöne im Symposion, R. Hensel, *Vindiciae Platonicae*, Berlin 1906, für Theaetet und Politikos.

[2]) A. Jordan, Hermes 13, 479, gebilligt von Immisch.

[3]) Die Eintragungen der ersten und der zweiten, gleichaltrigen Hand, d. h. des Korrektors, sind gleichwertig; das Jüngere kann man wegwerfen.

[4]) Das gilt selbst von dem Coislinianus, mag noch so viel sicherlich Konjektur sein; Charmides 156a, 159e, 160cd, 161d, 164b, 171a, Alkibiades I 110d; 113a stimmt er zu Proklos, und 112c, 128e finden sich nach Schanz Lesarten des Proklos in angeblichen Apographa. Zweifel der Art entstehen öfter, Phaidr. 244b ὤρθωσαν Ven. 189 mit Aristeides gegen ὀρθῶς BT.

die lange Reihe Dialoge bis zum Protagoras noch etwas positiv Förderndes zu finden ist.

In F [1]) darf man vielleicht eine andere antike Ausgabe anerkennen, denn Stobaeus hat zum mindesten einen ganz ähnlichen Text vor Augen gehabt [2]), und das Verhältnis läßt sich dem vergleichen, das der Vaticanus im Thukydides gegenüber den anderen darbietet, wo die antike Ausgabe in 13 Büchern faßbar ist. Dennoch bin ich nicht sicher. Die Übereinstimmung in offenbaren Fehlern geht im Staate doch so weit, daß die Einwirkung einer besonders großen Zahl von Varianten auf den Text A, wie er im späteren Altertum aussah, ebensogut denkbar ist. Noch viel weniger darf die starke Abweichung von T und B selbst im Wortbestande zu der Annahme verführen, diese selbe Spaltung der Überlieferung hätte schon zur Zeit von Plutarch und Gaius bestanden. Wir sollten doch an den Papyri des Aischines und der Kyropädie, den Zitaten der Anabasis gelernt haben, daß die Unterscheidung von potiores und deteriores ebenso in die Irre führt wie die Cobet-Dindorfschen erhaltenen Archetypi, denn die Papyri sprengen diese Klassenteilungen; im Platon tun es die Zitate. Und wenn Ravennas und Venetus des Aristophanes auf dasselbe antike Exemplar zurückgehen, so liegt vor Augen, wie weit Nachkommen eines solchen auseinandergehen können. Der Fortschritt, den die Kritik gemacht hat, liegt darin, daß uns mehr Varianten zur Verfügung stehen, die zunächst gleichwertig sind. Das stellt uns vor die Wahl und macht die Verantwortung des Kritikers schwerer. αἰτία ἑλομένου. Aber schöner wird es auch. Denn auf der Krücke einer Methode, deren Regeln sich lernen lassen, humpelt auch der Lahme; hier muß sich eine Kunst erweisen, die Wissen, Sprachkenntnis fordert, aber damit nicht auskommt; Sprachgefühl ist etwas anderes. Divination, die einem variantenlosen Texte gegenüber die einzige Rettung ist, sich aber leicht zu allem berechtigt glaubt, hat hier selten Gelegenheit, sich zu zeigen. Denn sinnlose Buchstaben haben die Schreiber nie gegeben, fast immer sogar etwas auf den ersten Blick Verständliches. Was wir zu tun haben, ist selten mehr, als die Überlieferung richtig zu deuten, die verborgene, aber noch erhaltene Wahrheit herauszuholen. Daneben gilt es, den Gedanken und den Satzbau genau zu verfolgen; da geht es ohne Zusetzung oder Streichung von Partikelchen nicht ab; es sind aber auch manchmal Wörter oder auch Satzglieder zu entfernen, vereinzelt fehlt auch einmal ein Wort. Der in die Augen fallende Ertrag ist gering und steht zu der aufgewandten Mühe in Mißverhältnis. Nur wer Platons Worte für lauteres Gold hält, wird sich's nicht verdrießen lassen, jedes Stäubchen abzublasen. Aber

[1]) Mir persönlich hat F einen Wunsch der Jugend erfüllt. Als Cobet in der neuen Mnemosyne III den Kritias in einer Abschrift von A herausgab und als Muster seiner Kritik bearbeitete (ziemlich erfolglos, wie wir jetzt wissen), ersehnte ich einen zuverlässigen Vertreter der Nebenüberlieferung, deren Unentbehrlichkeit mit einleuchtete. Das ist F, wie Burnet richtig erkannt und durchgeführt hat.

[2]) Vgl. Staat 376f., 403, 441 u. ö. Ebenso steht es mit Eusebius 381ff.

kein Wunder, daß diese Aufgabe einen geborenen Kritiker wie Reiske nicht gereizt hat, und wer auf diesem Felde Konjekturenjagd trieb, und wenn's ein Madvig war (dessen scharfe Logik doch manches Gute getan hat), hat sich die scheinbare Beute durch Mißverständnisse nur zu oft selbst bereitet.

Verbessert haben zuerst die Byzantiner nicht so gar weniges; nach ihnen ist als der erste und für lange Zeit einzige Cornarius mit Ehren zu nennen, denn Stephanus hat sich um das Emendieren nicht mehr als Bekker bemüht. Den eigentlichen Anfang machen die Holländer im Anschluß an die Attizisten; sie suchen nicht Platon, sondern das reine Griechisch, und ziehen die Nachahmer und Grammatiker mit Erfolg heran. Den reinen Attizismus und die logische Korrektheit hat die Schule Cobets verfolgt und dem Texte durch zahllose Konjekturen aufdrängen wollen; auf den Inhalt kam es den meisten nicht an. Diese Flut ist abgelaufen, ohne viel Spuren zu hinterlassen; aber es ist doch Cobet, Hirschig, auch Herwerden außer Äußerlichkeiten einzelnes gelungen, sicherlich mehr, als bei Burnet Aufnahme gefunden hat, dessen Literaturkenntnis nicht weit reicht; ich habe auch nicht die Geduld, die ungeheuren Haufen von Konjekturenspreu auf die Körner durchzusuchen, die in ihnen zu finden sind. In diese Schule gehört auch Badham, aber er hat tiefer geschürft, die Gedanken, nicht bloß die Worte gelesen und ist wohl der glücklichste Emendator des platonischen Textes. Freilich versagte er ganz, wo er wie in den Gesetzen einen anderen Stil hätte anerkennen müssen.

Die gewissenhafte grammatische Erklärung beginnt mit Heindorf in Verbindung mit der genialen Erfassung des philosophischen Gedankens durch Schleiermacher, der selbst manches Schwierige im Text erledigt; Freund Buttmann steuert Einzelnes bei, erst nachher schafft Bekker dem Text eine Grundlage. C. Fr. Hermanns Text kann es als Ganzes gewogen mit Burnet wohl aufnehmen, während Stallbaums zäher Fleiß sich an einem Objekte plagt, das seinem stumpfen Sinne in Inhalt und Form gleich unzugänglich ist; aber der Fleiß bringt am Ende nicht so gar viel weniger als Cobets flüchtiger Scharfsinn. Chr. Schneiders Staat steht beträchtlich höher, ist aber vereinzelt geblieben. Den Engländern, denen die Palme der Erklärung zufällt, lag die Textkritik eigentlich nicht; was der anmaßliche Anhang hinter der Oxforder Ausgabe des Staates von Jowett und Campbell über die Erfolglosigkeit der Emendation vorträgt, wird schon durch die Schnitzer gerichtet, die ihrem Verständnis des Textes Adam oft genug nachweist. Bei uns hat der Glaube an die beste oder einzige Quelle einen Rückschritt hinter Hermann bedeutet. Schanz machte einen verheißungsvollen Anlauf zu einer wahrhaft kritischen Ausgabe, erschloß T, ein großes Verdienst, aber brach ab, weil er sich nicht entschließen konnte, seinen Grundfehler offen einzugestehen; verhüllt hat er es zur siebenten Tetralogie getan. Jetzt schwingt der Pendel allgemein nach der Seite des bequemen Einschlafens auf der Überlieferung, d. h. den Codices, denen man traut, wo denn die Papyri unbequem sind; der Radikalismus von Blaß hat glücklicherweise keinen Gläubigen gefunden. Einen Text wie ihn Jahn-Usener vom Symposion zugerichtet haben,

brauchen wir nicht mehr zu fürchten. Aber zu wünschen bleibt immer noch eine Ausgabe, die uns die Überlieferung vollständig bietet, aus den Handschriften und den Zitaten, wo auch noch mancherlei zu tun ist, und mit einer Auswahl der Konjekturen, soweit sie nicht durch bessere Kenntnis der Überlieferung und des Sprachgebrauches erledigt sind. Dabei wird auf die Anordnung des Druckes mehr Sorgfalt verwandt werden müssen. Die Angabe der Kapitel darf nicht fehlen. Durch größeren Abstand der Zeilen müssen die Abschnitte gegliedert werden, durch Freilassen einiger Spatien in der Zeile die kleineren; auch läßt sich nicht selten durch Sperrung von Schlagwörtern das in der Tat schwierige Finden einer Stelle erleichtern, die man im allgemeinen im Gedächtnisse hat. Personenwechsel kann oft in antiker Weise durch die Paragraphos genügend kenntlich gemacht werden.

Auffällig ist die ganz verschiedene Erhaltung der Dialoge, die für uns zunächst gleich überliefert sind [1]). Sie sehen schon in den Handschriften verschieden aus, weil die Varianten ungleich verteilt sind. In der zweiten Tetralogie weichen B und T stark ab, haben aber nur ganz wenige Doppellesarten, und dabei fehlt noch F. Er fehlt auch im Euthydem, aber da bieten B T schon mehr Varianten. Im allgemeinen ist die Erhaltung der esoterischen oder doch schweren Schriften besser, weil sie weniger gelesen wurden. Politikos ist besonders rein, Parmenides auch, aber Philebos, der zwischen ihnen steht, schon viel weniger. Die populärsten, auch von den Rhetoren traktierten Schriften, Gorgias, Phaidon, auch noch Phaidros haben besonders gelitten, wie natürlich. Im Timaios zeigt die besonders reiche Nebenüberlieferung viel Varianten, überführt auch manche schon sehr alte Zusätze [2]), so daß der Kritiker an ihm lernen muß, gerade weil er ziemlich überall durch richtige Wahl zum Ziele kommt. Im Staat ist die Erhaltung durchaus nicht gut; da ermutigen die Anführungen bei Galen und Stobaeus zu schärferem Eingreifen, als es Adam sich erlaubt hat. In den Gesetzen gibt die Sicherheit, mit der wir den Archetypus herstellen, und der trotz Stobaeus überwiegende Mangel an hilfreicher Nebenüberlieferung die Berechtigung zum Konjizieren, aber über die größere Unsicherheit darf man sich auch nicht täuschen.

Nun zu einigen Beobachtungen, die sich aus dem Überblick des Ganzen für die Recensio ergeben. Daß Platon ο und ε in der Weise seiner Zeit für das hybride ου und ει geschrieben hätte, müßte man an sich voraussetzen; Neuerungen war er nicht geneigt. Dennoch war es eine Überraschung, daß der alte Lachespapyrus 190 e τος für τούς hat, und die fehlerhafte Umschrift ουν für ον zweimal 192 e; auch ιππες für ἱππεῖς (Platon schrieb ἱππέας) zeigt, daß dem Kopisten seine Vorlage viel

[1]) Vergleichbar ist die Entstellung der Trachinierinnen neben der fast rein erhaltenen Elektra; aber die Dramen hatten ein verschiedenes Leben, ehe sie in die Schulauswahl aufgenommen wurden.

[2]) 47 a hat F einen solchen, den Burnet gegen die übrigen, gegen Chalkidios und Cicero nicht aufnehmen durfte.

in alter Schrift bot. Die Spuren in unserem Texte sind aber auch zahlreich. Staat 509 τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ, ἵνα μὴ ὀρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι: ist es nicht klar, daß er so geschrieben hat, nicht οὐρανοῦ. Dasselbe gilt von Kratyl. 396 c, wo ὀρανός auf κόρος und νοῦς (νῶς) zurückgeführt wird. Wenn er dort 393 d sagt, die vier Vokale ε, υ, ο, ω würden mit ihren Lauten bezeichnet, so spricht er die Namen, die unsere Grammatik längst hätte wiederherstellen sollen, statt byzantinisch zu reden, εἶ, ὖ (nicht ῦ), οὖ, ὦ. Er spricht öfter von der altattischen Schrift, nicht ohne zu glauben, daß ihr doch eine andere Aussprache entsprochen hätte, hat 410 c auch in *hοραι* (ὧραι) ein Heta geschrieben. 398 d muß also ερεν (εἶρειν) als seine Schreibung anerkannt werden, 412 b σος (Σοῦς), 416 d ist καλον (καλοῦν) erhalten, 421 a steht ονομασμα ganz richtig; ὂν οὖ μάσμα ist nur Lesung. Ein Epigraphiker nennt so etwas keine Konjektur. 426 d wird κίνησις auf κίειν und ἔσις zurückgeführt, geschrieben hat er also κιεινεσιν; da ist überliefert κιεινησιν, aber was man kurz darauf ausgeschieden hat, η εισιν, sind Varianten des Wortschlusses, ησιν und εισιν, denen εσιν zugrunde liegt [1]). Ähnlich Staat 562 b; überliefert δι' οὖ ὀλιγαρχία καθίσταται, τοῦτο δ' ἦν ὑπέρπλουτος. Mit Recht schreibt man ὅ für οὖ und streicht υπερ; aber was ist das? Die Ergänzung zu dem einfachen δι' ὅ; das sollte δι' οὗπερ sein; und δι' ὅπερ wird man aufzunehmen haben. Phaid. 89 a druckt Burnet ὅ 'πεπόνθεμεν, gleich als ob ein kurzer Vokal einen folgenden verschlingen könnte [2]). Gewiß ist das Augment nötig; aber das ist ja οὑπεπόνθεμεν. Übrigens halte ich das Zeichen für Aphäresis, wie er es bei 'κεῖνος durchführt, für ganz müßig; nach Vokal spricht man κεῖνος, θέλω. Charm. 160 e 5 τό Priscian, τοῦ codd., Lach. 185 d ὃ ἕνεκα ἄλλου Cornarius, οὗ ἕν. ἄλλο codd. und viel dergleichen sind gar keine Varianten; ihre große Zahl erklärt sich durch die Schrift. τούτου δαμῇι in dem Verse des Parmenides, Soph. 237 a, 258 d ist dasselbe wie τοῦτο bei Simplicius. Ich verzichte darauf, meine Sammlungen auszuschütten. Bei ε bemerke ich es seltener; ἐς ist als εἰς zu geben, auch wenn es ein paarmal (Gorg. 526 c, Briefe 353 a) überliefert ist. Wenn sich Infinitiv des Präsens und Futurs nur in der Aussprache unterscheiden, kann die Schrift die Variante erklären, aber die Verwechslung ist zu allen Zeiten gewöhnlich, so daß kein Verlaß darauf ist. Nur soll man sich nie scheuen, dem Sinn allein zu folgen [3]).

Die Orthographie hat Schanz für viele Worte nach den Handschriften

[1]) Unmittelbar darauf ist eine der in diesem Dialoge nicht seltenen Interpolationen von Heindorf entfernt.

[2]) Auch im Demosthenes wird dieser Unfug selbst von Fuhr getrieben, z. B. 18, 41.

[3]) Interessant für die Aussprache ist noch Krat. 400 b, ψυχή aus φυσεχη. Niemand schrieb nun φσ für ψ, aber Platon hörte die Aspiration. Theaetet 194 c schreibt er κέαρ, spricht aber κῆρ aus. Das wird namentlich im Ionischen weit gereicht haben, wo Anakreon und Xenophanes ἐγχῆς für ἐγχέας sprechen; die Verbalendung -εαται fiel, wenn -ηται geschrieben, mit dem Singular zusammen (Herm. 21, 98), ward also durch die Periphrase mit dem Partizip ersetzt.

bestimmt. Das hat Wert, führt aber zunächst auf die von Herodian erneuerte historische Orthographie, nicht direkt auf die der akademischen Ausgabe oder die Platons. Φλιασίων steht am Anfang des Phaidon, Τισίας, Τίσανδρος sind durchschlagend. Ebenso daß der Nasal im Wortschluß dem folgenden Konsonanten nicht angeglichen wird, ἐκ auch vor einer Media und λ seine Tenuis behält. Ausnahmen wie ἐγ καλῶι Staat 571b, ἐγ γένηται Parmen. 153e 3 (B) sind so selten, daß sie als unbeabsichtigt gelten müssen, ἐγγόνων Staat 364e 4 ist erhalten, wohl weil der Schreiber wie die Modernen ἐνγόνων verstand, was die letzteren zum Ändern veranlaßt. Gehalten hat sich die richtige Augmentierung ἠργαζόμην so oft, daß ειργ zu vertreiben ist. περιών hat sich unter Irrtümern einzeln gehalten, Symp. 209b, Protag. 348d: das zeugt hinlänglich gegen das herrschende περιιέναι περιιών, das kein Athener gesprochen hat. κελεύματα durfte Burnet Phaidr. 252d nicht verschmähen; ebensowenig ἐπαναβασμός Symp. 211c, oder das allein attische ὁδόν Ion 535b; οὐδός stammt aus Homer, mag daher im Staate 328e gesprochen werden. κενώτερον Symp. 175d wird durch στενότερον Phaid. 111d, Tim. 66d (hier gegen A) widerlegt. Wenn B im Gorgias 466c εἰ ἔν betont, so forderte Herodian εἰέν, sicherlich aus bester Überlieferung: hier eine Spur davon. οὐδ' ἕν hat man bekanntlich nicht gesprochen, sondern mit konsonantischem Heta οὐδὲ ἕν. Wenn Kratyl. 400c überliefert ist καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲν (B οὐδέ T) ὄνομα, so reicht es nicht, mit Diels und Burnet an der zweiten Stelle οὐδ' ἕν zu setzen; die Variante ist aus οὐδέν mit ε darüber entstanden, das ergänzt werden sollte, als Ersatz der letzten Silbe verstanden ward. Nur an die erste Stelle gehört es als οὐδὲ ἕν. Staat 376 hat Cobet οὐδὲ ἕν aus οὐδὲν δέ gemacht, d. h. es war ουδεν mit der richtigen Korrektur darüber. — δεκέτης, δεκέτις, ἑξέτης, ἑξέτις findet sich häufig; Gorgias 471c in F gegen ἑπταέτης der anderen. Ges. 833d ταῖς δὲ τριακαιδεκέτεσι (zu lesen -ισι), Ges. 772b ist δεκάτηρις aus δεκετηρίς verdorben, 961b τριάκοντ' ἔτη γεγονότα nur falsch getrennt; es müßte sonst ἐτῶν stehen, wie 850c. Danach sind die übrigen Stellen zu behandeln; im Staat findet sich überliefert nur -τουτης, 460e ἀπὸ εἰκοσιέτιδος μέχρι τετταρακονταέτιδος; das attische war der unwillkürlichen Entstellung überall ausgesetzt. — Hübsch ist, daß es einen Fall gibt, wo wir außerstande sind, einen Akzent zu setzen, weil Platon keinen setzte, Ges. 764d ἀρρένων καὶ θηλειῶν κορων. Da κορῶν zu betonen und „weibliche Mädchen" zu verstehen, ist doch unerträglich. Das Substantiv gilt für beide Geschlechter, ist also κόρων und κορῶν; weil er im Genetiv die Geschlechter nicht scheiden konnte wie im Dativ σὺν κόροις τε καὶ κόραις, einer alten Formel, hat er die Adjektiva zugefügt. 947b κορῶν χορὸν πεντεκαίδεκα καὶ ἀρρένων ἕτερον zeigt wieder das Vermeiden des maskulinen κόρος, das doch aus dem Femininum entnommen werden muß [1]).

[1]) Um die modernen Akzente habe ich keine Lust mich viel zu kümmern, aber den Widersinn muß ich noch einmal geißeln, daß man τὶ druckt, gerade wo es betont ist; der Gravis bezeichnet doch den Tiefton. Die wenigsten Verehrer des Einpaukens der Akzente wissen, was ein Akzent will; daß Immisch, der es weiß, das mumpsimus vertritt,

Die attische Form παιών ist durch die Überlieferung gesichert; auch in dem Verse des Aischylos, Staat 383 b, muß sie mit A gegen F gehalten werden, denn auch im Texte des Aischylos sind ihre Spuren unverkennbar; die spätere Zeit wandte das fremde παιάν an. Übrigens ist die Betonung παίων für den Versfuß eine byzantinische Verkehrtheit, wie die Stellen lehren, die Lentz, Herodian I 21, zusammenstellt. Auffällig kann θᾶκος scheinen; aber so haben die Athener gesagt, nicht bloß die Tragödie, denn so steht auf der Françoisvase: sie haben also das Lehnwort von den mutterländischen Nachbarn.

Als eine Hauptaufgabe der Recensio betrachte ich, die Varianten von Wörtern, aber auch von Satzgliedern zu erkennen und auszuscheiden. Darauf durchmustere ich die Dialoge, natürlich ohne Vollständigkeit auch nur anzustreben; eigentlich gehören ja auch die Fälle dazu, wo das Schwanken der Handschriften schon zur Wahl gezwungen hat.

Euthyphr. 5 e μέγα σοι ἐρῶ τεκμήριον τοῦ νόμου [ὅτι οὕτως ἔχει], ὃ καὶ ἄλλοις ἤδη εἶπον, ὅτι ταῦτα ὀρθῶς ἂν εἴη γιγνόμενα μὴ ἐπιτρέπειν τῶι ἀσεβοῦντι usw. Die beiden Sätze mit ὅτι sind Varianten, gehören allein an die Stelle, wo der zweite steht. Ausgeworfen hat man den zweiten, was der falschen Ordnung nicht abhilft; auch ist der Ausdruck dort so eigentümlich, so entfernt von schematischer Logik, so gesprächsmäßig, daß ich vielmehr das Nüchterne beseitige, das sowieso an falscher Stelle steht.

Phaidon 70 a 5 sind die von Schanz richtig ausgesonderten Worte eine kürzere Fassung, die statt des jetzt dort Gelesenen Zeile 2 hinter μή, ἐπειδὰν ἀπαλλαγῆι τοῦ σώματος folgen sollte. Die Modi zeigen es. Von Glossem kann keine Rede sein, aber eingedrungen ist die Variante aus 84 b, wie Ähnliches 60 e 2, 69 e 3, 72 e 1.

84 b ἐκ δὴ τοιαύτης τροφῆς und ταῦτα δ' ἐπιτηδεύσασα vv. ll.; das zweite von Ast verworfen, richtig, da das erste im Bilde bleibt.

Kratylos 383 b 2 in B, εἰ αὐτῶι πότερον Κρατύλος τῆι ἀληθείαι ὄνομά ἐστιν ἢ οὔ. T läßt πότερον und ἐστιν ἢ οὔ fort. B hätte πότερον αὐτῶι setzen sollen; εἰ stammt aus der richtigen Fassung T; die Wortstellung zeigt, daß sie am Rande stand. B ist hier überhaupt viel schlechter.

Kratyl. 397 d Sokrates hat die Etymologie von θεός gegeben und fährt fort τί οὖν ἂν μετὰ τοῦτο σκοποῖμεν; ἢ (dies fehlt in B T) δῆλον δή ὅτι δαίμονάς τε καὶ ἥρωας καὶ ἀνθρώπους: — δαίμονας: — καὶ ὡς ἀληθῶς, ὦ Ἑρμόγενες, τί ἄν ποτε νοοῖ τὸ ὄνομα οἱ δαίμονες. So Hermann. Da ist vieles anstößig. Schwerlich würde Sokrates in der Frage ἢ δῆλον ὅτι noch ein δή einschieben; kahl ist das bestätigende δαίμονας; Hermokrates hat doch an der Reihenfolge nichts auszusetzen, die Sokrates auch einhält. Und was soll in dessen Munde das καί? Wenn nun ἢ fehlt, so fängt Hermokrates mit δῆλον δή gut an, kann gut die Disposition geben, auch gut bloß ὅτι δαίμονας sagen. So urteilt Burnet, weist das Zwischenstehende aus, und da hätten wir eine andere Fassung. Aber das καί paßt auch da nicht. Das paßt erst, wenn wir eine Fassung herausschälen, die alles

ist mir unbegreiflich. τί gehört sich. Daß das nicht interrogativ ist, wird der Leser doch wohl merken; wenn er hört, „das ist was", kann er es doch auch.

dem Sokrates gab, also ἦ δῆλον ὅτι δαίμονας. καὶ ὡς ἀληθῶς usw. Oder auch alle drei Kategorien in dieser Fassung. Das wüßte ich nicht zu entscheiden. Gut sind nun beide.

410 e πόρρω ἤδη οἶμαι φαίνομαι σοφίας ἐλαύνειν. Daß die beiden Verba Dubletten sind, zeigt T, in dem φαίνομαι fehlt; es fehlt mit vollem Recht.

Höchst bemerkenswert ist die verschiedene Fassung einer längeren Partie 438 a, die der Vaticanus 173 erhalten hat, und an der wir auch nichts aussetzen würden, wenn sie allein im Texte stünde [1]). Schon allein diese Variante hätte immer lehren sollen, daß diese Handschrift herangezogen werden muß; ob die Varianten, auf die man rechnen darf, etwas taugen, wird man erst dann sehen. 384 d hat B allein eine solche Doppelfassung im Texte erhalten.

Theaetet 181 d zwei Fassungen der Antwort, ἔμοιγε δοκεῖ und ἀναγκαῖον μὲν οὖν; die Handschriften haben sie nebeneinander, Stobaeus Ecl. I 19, 8 nur die zweite.

Protogaras 359d e ἐπὶ ἅ γε θαρροῦσι πάντες αὖ ἔρχονται καὶ δειλοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ ταύτῃ γε ἐπὶ ταὐτὰ ἔρχονται [οἱ δειλοί τε καὶ οἱ ἀνδρεῖοι]. Dies ist nur eine andere Fassung für die vorige mit doppeltem καί. Dagegen ist 360b καὶ οἱ δειλοὶ [καὶ οἱ θρασεῖς καὶ οἱ μαινόμενοι] als Interpolation mit Recht ausgeschieden; das war zwar nicht für den Text bestimmt, aber zog den Gedanken heran, der 351 a ausgesprochen war.

Gorgias 460 c ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει;: — ναί.: οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι, τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν;: — φαίνεταί γε:

— οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ δίκαιος ἀδικεῖν.: — ἀνάγκη.: — τὸν δὲ ῥητορικὸν ἀνάγκη ἐκ τοῦ λόγου δίκαιον εἶναι: — ναί.:

οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν.: — οὐ φαίνεταί γε. Ebenso evident ist die Dublette, wie daß das Eingerückte zu weichen hat.

460d ἐὰν ὁ πύκτης τῇι πυκτικῇι χρῆταί τε καὶ ἀδικῇι. Da schiebt F καὶ ἀδίκως χρῆται zwischen χρῆται und τε καί ein. Das mußte als Variante erkannt werden, die πυκτικῇι ἀδίκως χρῆται lesen wollte, weil das gleich ebenso von der Rhetorik gesagt wird. Diese Fassung, die mit καί am Rande als Variante bezeichnet war, durfte im Texte nicht erscheinen.

Sympos. 178b Ἡσίοδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι, αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος . . . ἠδ' Ἔρος· dies die echte Fassung; Aristoteles hat sie gelesen. Es folgt φησὶ μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα: das ist auch gut, schloß einst an Ἡσίοδος an. Aber nebeneinander können die Sätze nicht bestehen. So heilt sich die Stelle ganz einfach, an der so viel umgestellt ist, was immer noch besser ist, als den überlieferten Unsinn hinzunehmen.

Sympos. 202c κἀγὼ εἶπον, πῶς τοῦτο [ἔφην] λέγεις. Da hätte man nicht auf den Papyrus warten dürfen, die Variante zu entfernen. Denn zur Wiederholung ist kein Anlaß auszudenken. Ich traue dem ἦν δ' ἐγώ 208b auch nicht. — 202d πῶς ἂν οὖν die eine gute Lesart; wenn T πῶς δ' ἄν οὖν hat, so war eine andere gute πῶς δ' ἄν ohne οὖν.

---

[1]) Schreibfehler ist darin ὁμολογοῦμεν für das Imperfektum.

Staat 362a hat Herwerden sehr schön aus der Variante ἐκκοπήσεται zu ἐκκαυθήσεται τὼφθαλμώ an der Hand von Ciceros Übersetzung καυθήσεται, ἐκκοπήσεται τὼφθαλμώ gewonnen, obwohl 613b εἶτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκοπήσονται steht. Denn das ist interpoliert und beweist nur für den Text, aus dem sich ein Leser das zuschrieb, ohne böse Absicht. Ast hat es entfernt.

413c τοῦτο ὡς ποιητέον ὃ ἂν τῇι πόλει ἀεὶ (statt dessen ἅ F) δοκῶσι βέλτιστον εἶναι αὑτοῖς ποιεῖν. Da ist die eine Fassung erreicht, wenn man die beiden letzten Worte entfernt; sie gehören zu einer zweiten ἃ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι αὑτοῖς ποιεῖν ohne das Frühere. Auch dies, in dem der Infinitiv frei zu dem vorhergehenden δόγματος den Inhalt bringt, wäre gut möglich, wenn nicht ἄν fehlte.

496a οὐδὲν γνήσιον οὐδὲ φρονήσεως [ἄξιον] ἀληθινῆς ἐχόμενον. Kein Glossem, sondern schlechtere Variante zu ἐχόμενον. Mit einer lobenden Randnotiz, wie die merkwürdige ἄξιον τὸ διανόημα 504e (ähnlich ἀληθῆ Theaetet 176a), hat es nichts zu schaffen.

Aber 515b liegt keine Variante vor, sondern wo nur eines der ähnlichen Verba ὀνομάζειν νομίζειν steht, ist das andere ausgefallen. Der Bedingungssatz „wenn sie sich unterhalten könnten" fordert, daß ein Verbum des Sagens folgt, also ist νομίζειν allein unmöglich; ὀνομάζειν geht wohl, denn man kann verstehen „sie nennen was sie sehen das Seiende"; aber mir scheint es wegen der Ausdeutung des Gleichnisses und der philosophischen Bedeutung von τὰ ὄντα vorzuziehen, daß die Täuschung ihres Urteils über das Sein gleich hervorgehoben wird.

515d Antwort πολύ γ' ἔφη codd. πάντως δή pou Iamblich, gleichwertig.

528c ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀτιμαζόμενα καὶ κολουόμενα ὑπὸ δὲ τῶν ζητούντων λόγον οὐκ ἐχόντων καθ' ὅτι χρήσιμα. Da hat Madvig δέ gestrichen; das ist die eine Lesart. Die andere war (ohne καὶ) κολουόμενα δὲ ὑπό, und sie ist wohl besser. Die Menge will überhaupt von der Stereometrie nichts wissen, die Mathematiker lassen sie nicht aufkommen, weil sie ihren wissenschaftlichen Wert nicht einsehen.

Timaios 17c καὶ κατὰ φύσιν γε διδόντες (γε δή über διδόντες A, δὴ δόντες Stob. Prokl. Υ, δηλοῦντες corrupt F) τὸ καθ' αὑτὸν ἑκάστωι πρόσφορον ἓν μόνον ἐπιτήδευμα [μίαν ἑκάστωι τέχνην]. So richtig; das Eingeklammerte kennen Chalcidius und Proclus nicht; richtig ist der Wortlaut bei Stobaeus erhalten; in FA² ist ἑκάστωι zu ἑκάστην verdorben. Es ist das aber nicht Glossem, sondern v. l. zu ἕν μόνον ἐπιτήδευμα, und auch das andere wäre sehr wohl annehmbar. Nun hat aber A im Texte καὶ ἀφ' ἑκάστου τῇι τέχνῃι. Darin ist καὶ Bezeichnung der Variante. Die war berechnet auf eine Lesart διδόντες ἀφ' ἑκάστου τῇι τέχνηι πρόσφορον ἓν μόνον ἐπιτήδευμα. worin das ἀφ' ἑκάστου auf das vorhergehende ἀπὸ τοῦ γένους τῶν προπολεμησόντων bezogen war, allerdings schlechter. Das Partizipium des Präsens διδόντες ist erfordert; γε sehr passend; dafür konnte δή stehen, das erst die Zeit des Itacismus in διδόντες fand. Gleich danach: 18a 1 ist καὶ φύσει A bessere Variante zu ἅτε φύσει Υ; F hat beides nebeneinander.

25a 4 παντελῶς [ἀληθῶς] ὀρθότατ' ἂν λέγοιτο. Darin hat die Korrektur von A die schlechte Variante zu ὀρθότατα richtig ausradiert. Aber Variante war es: niemand würde ein so einfaches Wort glossiert haben.

Wenn 41b A über γε μήν ein δέ hat, so gibt das eine gleichwertige Variante, will nicht τὸ δέ γε μήν geben, was in P (Vatic. 173) steht. So steht Ges. 782c τὸ δέ μήν, wo δέ und μήν gleich gut sind, μήν natürlich das vornehmere; γε μήν zu machen, hat man keine Veranlassung. — 60e 1 hat Burnet eine Variante κατὰ λόγον und κατὰ νόμον richtig erkannt und behandelt.

Minos 316a hat Hermann richtig οὐκοῦν καὶ ἐν Πέρσαις als Variante zu dem vorhergehenden οὐκοῦν καὶ παρὰ πᾶσιν erkannt.

Aus den Gesetzen will ich hier nur ein paar bare Buchstabenwiederholungen notieren. 697c ist das Echte einfach ἀνευρίσκομεν δὲ ἔτι χείρους αὐτοὺς γεγονότας; da war versehentlich ἐπι geschrieben, ἔτι die Korrektur dazu. So hat noch O (wie man annehmen muß). Daß der Schreiber von A noch einmal ἐπι geschrieben und getilgt hat, kommt nicht in Betracht. — 967d ἀλλὰ τὰ ἀνόητα A ist nichts als falsch aufgefaßtes ἄλλα τ' ἀνόητα. Wenn O ein müßiges αὖ hinter dem richtigen τε hat, so ist das aus der zur Wahl gestellten anderen Auflösung τα entstanden, d. h. ein übergeschriebenes α ergänzt. Ich habe mir die Stellen nicht ausnotiert, in denen ich ein αὖ selbst beim alten Platon nicht dulden kann; es sind nicht ganz wenige. — 820a steht ganz außer jeder Verbindung ὥστε πῶς, in A getilgt. Wo kommt das her? Es sind die letzten Buchstaben des nächsten Satzes, der schließt ἁμῶς γέ πως, beides hinter ἄλληλα. — Staat 412d ist ὅταν μάλιστα ausgeschieden: das sind die Zeichen der vorigen Zeile τοῦτ]ό γ' ἂν μάλιστα. — Hippias II 368c steht hinter ἐπίδειγμα ein sinnloses ἐπειδή. Das ist nichts als das nochmals halbgeschriebene Wort, das wohl zuerst επιδει aussah, dann, da es nicht getilgt war, vom Schreiber in ein Wort verwandelt ward. So etwas beweist natürlich einen „Archetypus" so gut wie γενουστης im Philebos, und er liegt jenseits von TWF; aber faßbar, praktisch verwertbar wird er nicht. Nur die Gedankenlosigkeit weist er ab, die immer wieder sich auf die Übereinstimmung aller Handschriften beruft.

Auf die eigentlichen Interpolationen, also Zusätze, will ich nicht tiefer eingehen. Bloße Glossen, Erklärungen einzelner Wörter wie κοινωνεῖν neben συμβάλλειν (Staat 362b, von Cobet erkannt, der mehreres entdeckt hat) sind nicht eben häufig [1]), Wiederholungen einzelner Wörter, die Konstruktion zu erleichtern, auch nicht, aber sie kommen vor. Längere erklärende Zusätze fehlen in den esoterischen Schriften, wo wir sie am ehesten erwarten könnten, völlig. Dagegen ist der Phaidon stark von ihnen durchsetzt [2]). Einzelnes gibt es im Protagoras, Euthydem, Theaetet, Sym-

[1]) Theaetet 175d ἀδημονῶν τε [καὶ ἀπορῶν] καὶ βατταρίζων ist wohl eher eine Erklärung zu dem verdorbenen βαρβαρίζων, das Pierson aus einem Zitat bei Themistios geheilt hat, als Variante aus 175b 7. Jedenfalls muß es fort.

[2]) 60e, 66b (doch halte ich nur μετὰ τοῦ λόγου für ein sehr spätes Glossem zu ἐν τῇι σκέψει; ἀτραπός τις ist ebenso echt wie 66a εἴπερ τις καὶ ἄλλος) 69b, 69e, 70a, 72a, c (καθεύδειν), d, 74d (wo ich außer dem von Burnet verworfenen auch ἐν τοῖς ἴσοις Z. 5 entferne), 76e Anf. (wo Archer Hind athetiert, und wenn ich auch nicht zu sicherer Entscheidung komme, Zu-

posion. Rätselhaft ist mir einzelnes Falsche im Gorgias [1]). Im Timaios ist das Wichtige, daß 35 a ein Zusatz [αὖ πέρι] scheinbar zur Hilfe, in Wahrheit zur Störung der Konstruktion seit der Kaiserzeit fest sitzt, aber dem Sextus 669 Bekk. oder vielmehr seinen Quellen, die weiter zurückliegen, noch unbekannt war. Geradezu Interpolation ist 41a δι' ἐμοῦ γενόμενα in der Rede des Demiurgen; sie wird durch mehrere alte Zitate widerlegt, fehlt noch bei Proklos, steht aber in allen unseren Handschriften. Eine dritte Stelle, 29 b, wo Cicero hilft, unsere Handschriften den Fortschritt der Entstellung zeigen, wird weiter unten behandelt [2]). Im Kratylos sind etliche Zusätze gemacht, die sich mit den Etymologien befassen [3]). Es ist im ganzen doch sehr wenig, in den umfänglichsten Werken, Staat und Gesetzen, verschwindend, selbst die kleinen Zusätze einzelner Wörter sind selten genug. Alle tiefgreifenden Hypothesen haben nicht standgehalten [4]). Die allerseltsamste Stelle ist die nur als Randnotiz in einigen Handschriften erhaltene Notiz Kriton 52 b, durch welche eine Behauptung des Sokrates tatsächlich berichtigt wird. Er ist niemals verreist — außer einmal als Festgesandter an den Isthmos. Gelesen hat das Herodikos (Athen. 216 b). Offenbar hatte Platon, als er den Kriton schrieb, von jener Reise nichts gewußt oder hatte sie vergessen. Später ward die Tatsache bekannt, später heißt in diesem Falle aber nur gleich nach dem Erscheinen des Dialoges. Wer hat den Nachtrag gemacht? Man möchte am liebsten an Platon selbst denken [5]).

Lücken im Texte sind sehr selten, doch ist selbst im Timaios 43 c das unentbehrliche Wort πάγωι nur durch Proklos erhalten. Noch seltener scheinen Umstellungen ganzer Sätze wie Krat. 392 e; mit kleineren Versetzungen wird man vielleicht öfter operieren können. Das Kurze und

---

sätze unverkennbar sind). Weiterhin scheint es sich auf einzelne Wörter zu beschränken.

[1]) 453c (καὶ ποῦ), 453e ὅσα ἐστίν, 465c fehlt der Zusatz in F, 467b, 488e (πολύ ist jedenfalls nicht zu dulden; που hilft nichts). B hat eine eigene Interpolation auch Theaetet 190c.

[2]) Kleine Zusätze, wie ψυχή 37a (von Archer Hind erkannt), 47a (nur in F), θεόν 55d, sind sehr selten.

[3]) 405c, 408b, 410b, 415d, 420a, 426d (von ἡ δὲ στάσις an). Kleine Zusätze sind häufig.

[4]) Mit Recht hat Burnet die Erwähnung des Raubes der Oreithyia vom Areopag Phaidr. 229c gehalten; sie trägt dazu bei, die Geschichte als unglaublich erscheinen zu lassen oder besser als so unsicher, daß Sokrates sich jedes Urteils enthält.

[5]) Noch seltsamer vielleicht ist der Satz über die beiden Totenrichter Gorg. 526c ἑκάτερος τούτων ῥάβδον ἔχων δικάζει. Er steht ganz unverbunden, ist also in dieser Fassung unerträglich, läßt sich aber mit annehmbaren Mitteln nicht einordnen. Der goldene Stab des Minos stammt aus Homer; wir begehren über die beiden anderen Richter nichts zu hören. So dürfte der Zusatz von fremder Hand aus einer Eschatologie stammen, die, sei es mit Recht oder Unrecht, als Vorlage der platonischen angesehen ward.

das Lange ist, daß die Recensio recht schwer ist und sich nirgend mechanisieren läßt, die Emendatio zumeist sich aus der richtigen Deutung der Überlieferung ergibt, und die Divinatio wenig Spielraum hat. Aber so steht es doch, daß jeder, der die Gedanken Platons erfassen und verfolgen will, nicht darum herumkommt, sich über den Wortlaut des Textes zu vergewissern und, wo dieser schwankt, sich seinen Text selbst zu machen. Das aber wird er nicht leisten, ohne einmal griechisch denken zu können und zum anderen durch lange Vertrautheit das Gefühl dafür erworben zu haben, was Platon denken und sagen konnte. Und so läuft auch hier die Kritik auf ein Gebiet hinaus, wo die Stumpfheit mit überlegener Miene das Urteil des wirklichen Kenners als „subjektiv" beiseite schiebt. Denn Verstehen ist auch eine Kunst, und wem sie nicht gegeben ist, der rächt sich dadurch, daß er diesen subjektiven Mangel für das Normale erklärt.

Nun mögen aus der Menge von Bemerkungen zum Texte, die sich auf den Rändern meiner Handexemplare angesammelt haben, eine Anzahl folgen, die mir gerade der Mitteilung wert scheinen. Natürlich weiß ich nicht, was absolut neu ist; das wird sich schon herausstellen. Überwiegend trage ich Änderungen vor; hätte ich eine andere Wahl von Lesarten empfehlen oder Änderungen abweisen wollen, so konnte ich ins Unendliche reden.

Zuerst gibt mir Euthyphron 7 b Veranlassung, über die Kleinigkeit zu handeln, ob τε oder γε zu lesen, auch wohl eins oder das andere zu tilgen ist. τ und γ sehen so ähnlich aus, daß ihre Vertauschung gar nicht als Änderung zählen kann. Platon hat γε zuerst kaum häufiger gebraucht als das Drama; aber allmählich nimmt es überhand, und wenn es auch nie ganz leer ist (wenigstens würde ich es dann nicht dulden), verliert die Würze doch durch die Übertreibung einen Teil ihrer Kraft. Natürlich braucht er καὶ μὴν — γε, ἀλλὰ μὴν — γε, καίτοι und μέντοι — γε, wie die alte gute Atthis nur getrennt. Wenn sich im Staate ein paarmal das spätere καίτοιγε eingedrängt hat[1]), so ist es arg, daß der gerügte offenbare Fehler noch geduldet wird. Tritt hinter μήν noch das verstärkende δή, so wird μέν gesprochen und geschrieben. Hinter τε kann γε nur treten, wenn es das erste von zwei Korrelaten ist wie ἐάντε γε — ἐάντε u. dgl. (z. B. Phaid. 59b, Ges. 720b). Daß γε nur den Hiat verhindern soll, wie oft im Drama, ist mir auch in den Schriften, die gegen Hiat empfindlich sind, nicht aufgefallen. Anstößig ist mir οὔκουν γ' ἂν οἶμαι; aber da wird γε zu οἶμαι gehören und nur nach Wackernagels Gesetz an die zweite Stelle des Satzes gerückt sein. Doch nun mögen aus einer großen Menge von Stellen, die ich zusammengetragen hatte, einige folgen.

Euthyphron 7c ἐχθροί τε ἂν ἀλλήλοις εἶμεν καὶ ὀργιζοίμεθα. Hier ist zu

[1]) Staat 511 d duldet sogar Adam ein Satzglied καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς, das sich auch sonst von selbst aussondert, obwohl das hellenistische καίτοι für καίπερ ein unverkennbares Stigma ist. Beiläufig, wie kann man bei Hipponax 22b dulden καίτοι γ' εὔωνον αὐτόν, εἰ θέλεις, δώσω, wo doch das Pronomen unverkennbar ist, das wir freilich καὶ σοί γε schreiben werden.

γε (B gegen T) keine Veranlassung; τε καὶ liebt aber Platon auch mehr als irgendein anderer. Staat 583 b τὸ δὲ τρίτον ὀλυμπικῶς τῶι σωτῆρί τε καὶ τῶι 'Ολυμπίωι Διί. Da stellt er, weil er sein beliebtes τὸ τρίτον τῶι σωτῆρι hier durch ὀλυμπικῶς steigert (der Sieg des Gerechten soll der vornehmste, olympische werden), eine zweite göttliche Person neben den σωτήρ, obwohl man doch auch diesen Ζεύς benannt haben würde. — Kratylos 438e δι' ἀλλήλων τε (Heindorf, γε codd.) . . . καὶ αὐτὰ δι' ἑαυτῶν. — Soph. 243b τοῦτό τε τὸ νῦν ἀπορούμενον ohne Korrelat, also hier ganz unmöglich; von einem Abbiegen von der erst begonnenen Konstruktion kann keine Rede sein. Es ist aber auch nicht γε mit Hermann herzustellen, zu dem kein Anlaß ist, sondern τε ist wiederholtes το von τοῦτο, wie Cobet gesehen hat. 243e durfte hinter ἀλλ' ἄρα kein γε bloß aus W Aufnahme finden, ebenso 241e τά γ' ἐναντία gegen τὰ ἐν. in TW aus dem ganz verschriebenen τὰ μὲν ἀντι. B gemacht werden. — Polit. 273a ist τε aus dem folgenden τὸν wiederholt, von Campbell beseitigt. — Symp. 219e entsprechen sich χρήμασί τε und ὧι τε ὤιμην; so B. Der Papyrus hat beide Male γε, T an der zweiten Stelle. Da ist eine Kopula unentbehrlich; es kann aber auch an der ersten Stelle kein γε stehen, denn sonst würde man ὧι δὲ ὤιμην schreiben müssen. — Gorg. 454e ἀλλὰ μὴν οἵ τε γε μεμαθηκότες . . . — καὶ οἱ πεπιστευκότες. Hier fehlt τε in F, aber die beiden Kategorien, die Sokrates eben zu unterscheiden gelehrt hat, müssen hier durch τε τε als unterschieden, aber korrelat bezeichnet werden. Dagegen hat γε keine Berechtigung, da nichts Neues kommt, sondern das Ergebnis konstatiert wird[1]). — Staat 349c 7 γε zu Unrecht aus Stobaeus aufgenommen. — Gesetze 642e πράξαντες οὐδὲν ὧν ἤλπιζον, παθόντες δὲ (τε codd.) ἢ δράσαντες πλείω κακά. — 646b κἂν εἰ μηδενὸς ἄλλου χάριν, ἀλλὰ τοῦ θαυμαστοῦ γε (τε codd.) καὶ ἀτόπου. — 811d ἁπάντων μοι μετριωτατοί τε (γε codd.) εἶναι κατεφάνησαν καὶ προσήκοντες τὰ μάλιστα ἀκούειν νέοις. Der Vorzug ihrer Reden beruht auf den zwei Eigenschaften, also müssen sie kopuliert werden. — 818b ὅσαι θεῖαί γε οἶμαι τῶν [γε om. Stob.] ἀναγκῶν εἰσιν· ἐπεὶ τῶν γε ἀνθρωπίνων usw. Zwischen zwei berechtigten γε ist dies an sich falsche besonders ärgerlich.

Falsch zugesetztes ἄρα gibt es Symp. 205b in T und dem Papyrus (hinter γὰρ), 199a in T; anderes wird uns noch begegnen. Mir ist γὰρ ἄρα überhaupt bedenklich. Prot. 315d ἐπεδήμει γὰρ ἄρα καὶ Πρόδικος ist unsicher überliefert, so nur W[2], γὰρρα καὶ B γὰρ ἄρα T. Man entbehrt ἄρα ohne Schmerz, und B deutet darauf, daß es Variante zu γὰρ war, die in T auf καί bezogen ward. Gorg. 469d ist es überliefert, aber auch da mindestens nicht nötig „Polos, ich habe tyrannische Gewalt bekommen. Ich kann nämlich, wenn ich will, jeden umbringen, ἐὰν γὰρ ἄρα ἐμοὶ δόξῃι".

[1]) Unmittelbar vorher steht δῆλον ἄρα ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστιν. Darin ist ἄρα von Olympiodor erhalten, die codd. haben γὰρ αὖ. Das ist aus einem falschen γαρ mit dem α der Korrektur darüber entstanden, die nicht richtig benutzt, sondern zu αὖ ergänzt ward, das hier nichts zu suchen hat. — 483c soll man nicht ein Asyndeton entschuldigen wollen, sondern ἐκφοβοῦντές ⟨τε⟩ aus Y aufnehmen, sei das nun Überlieferung oder Verbesserung.

Es mag sein, daß man so reden konnte und geredet hat; aber ich glaube, das Bedenken äußern zu dürfen, denn ganz abgesehen davon, daß ἄρα in γάρ steckt, wenn ἄρα zutreten soll, muß etwas Selbstverständliches in dem stecken, was mit γάρ eingeführt ist. Das ist in der Stelle des Protagoras möglich, in der des Gorgias schwerlich.

Nun zu den einzelnen Stellen der Reihe nach.

EUTHYPHRON 6 a ἆρά γε τοῦτ' ἔστιν οὗ ἕνεκα τὴν γραφὴν φεύγω ὅτι τὰ τοιαῦτα . . . δυσχερῶς πως ἀποδέχομαι; δι' ἃ δὴ ὡς ἔοικε φήσει τίς μ' ἐξαμαρτάνειν. Für δι' ἃ gibt T διό. Sein Unglaube ist nicht der Grund, sondern der Inhalt seines Fehlers, also das Wahre ἃ δή oder besser ὃ δή — ἐξαμαρτάνειν.

APOLOGIE 35 b τοὺς δοκοῦντας καὶ ὅτι οὖν εἶναι. So soll der Armenier gelesen haben, lesen auch Byzantiner; B T geben ὁπητιοῦν. Da soll man nicht künsteln; es ist vielleicht Variante, ὅπῃ zu ὅτι, aber das ist auch nur verschiedene Deutung der Zeichen. Theaetet 187 d 9 durfte Burnet nicht nach dieser Stelle behandeln, sondern ὅπηι οὖν in T ist richtig, ὁπηγοῦν B W liest nur das ι anders. Daß Platon ὅτι und οὖν als zwei Wörter empfand, zeigt ὅτι γὰρ οὖν τῶν ὄντων Polit. 287 d. Gesetze 933 e ἥ τισιν ἐπωιδαῖς ἢ τῶν τοιούτων φαρμακειῶν ὥντινων οὖν δόξει ὅμοιος εἶναι βλάπτοντι. Da soll man sich nicht scheuen, wie der Sinn verlangt, ἥιτινι οὖν zu setzen, denn die Casus sind angeglichen, Buchstabenähnlichkeit kommt nicht in Betracht. Staat 551 c ist ὅτου οὖν ἢ τίνος überliefert, d. h. die Variante οὔτινος οὖν.

37 d ἄλλην ἐξ ἄλλης πόλεως ἀμειβομένωι καὶ ἐξελαυνομένωι ζῆν. Die anstößige Inkonzinnität zu heben, hat Cobet πόλεως in πόλιν geändert; ein anderer besserer Versuch ist, πόλιν zuzusetzen. Mir scheint griechischer Weise am besten die Streichung von πόλεως zu entsprechen, mit jener freien Verwendung des Femininums, die ich zu Eur. Her. 681 besprochen und dabei auch Euthydem 273 b ἄλλην καὶ ἄλλην ἀποβλέποντες angeführt habe. Da ist dann ein Substantiv zugesetzt worden. Dafür ist eine Stelle der Gesetze sehr bezeichnend, 666 d. Der Athener hat gesagt, das Weintrinken wäre für den Chor der Greise nicht unschicklich εἰς τὸ προάγειν αὐτοὺς μετέχειν ἡμῖν ὠιδῆς. Der Kreter hat zugestimmt. Darauf fährt jener fort ποίαν δὲ ἄισουσιν οἱ ἄνδρες [φωνὴν ἢ μοῦσαν]; ἢ δῆλον ὅτι πρέπουσαν αὐτοῖς δεῖ γέ τινα. Da haben wir zwei Ergänzungsversuche; ἥσουσιν, was Porson und Cobet vorgeschlagen haben, scheitert daran, daß es μοῦσαν nicht regieren kann. Burnet hat daher noch mehr geändert, aber nur weniger befriedigend.

41 b ἔμοιγε καὶ αὐτῶι θαυμαστὴ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι, ὁπότε ἐντύχοιμι Παλαμήδει καὶ . . . εἴ τις ἄλλος . . . τέθνηκεν ἀντιπαραβάλλοντι τἀμαυτοῦ πάθη πρὸς τὰ ἐκείνων ὡς ἐγὼ οἶμαι οὐκ ἂν ἀηδὲς εἴη, καὶ δὴ τὸ μέγιστον τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα . . . διάγειν. Das läßt keine Konstruktion zu, denn οὐκ ἂν ἀηδὲς εἴη sprengt einen Satz, der sonst wohl verständlich sein würde; nur der Übergang von dem Dativ ἀντιπαραβάλλοντι zu dem Akkusativ ἐξετάζοντα bliebe auch dann noch wenigstens für den Stil dieser Schrift anstößig, den man nicht nach den Gesetzen behandeln darf. Aber selbst in denen

könnte ich die Künsteleien nicht ertragen, mit denen man hier das Anakoluth zu rechtfertigen sucht. Gerade die Stellen, welche Riddel in dem vorzüglichen Anhang seiner Ausgabe S. 205 gesammelt hat, werden erst recht vergleichbar, wenn man nach τέθνηκεν stärker interpungiert und mit ἀντιπαραβάλλειν τε einen neuen Satz beginnt, in dem οὐκ ἂν ἀηδὲς εἴη regiert. τε bereitet natürlich καὶ δὴ καί vor. Es ist ein Asyndeton, das die Erklärung der θαυμαστὴ διατριβή bringt, sozusagen als Apposition.

PHAIDON 58d τίνι οὖν ἔτι πιστεύσομεν λόγωι; καὶ (ὡς codd.) γὰρ σφόδρα πιθανὸς ὢν ὃν ὁ Σωκράτης ἔλεγε λόγος νῦν εἰς ἀπιστίαν καταπέπτωκεν. Wie ὡς verteidigt werden soll, kann ich überhaupt nicht sehen.

66 e. Wenn wir einmal etwas rein erkennen wollen, müssen wir uns des Leibes entäußern und die Dinge an sich mit der Seele an sich betrachten, καὶ τότε, ὡς ἔοικεν ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δ' οὔ. Das, wonach wir verlangen, ist καθαρῶς τι εἰδέναι; das steht vorher, ebenso wie τότε sich auf das ποτέ desselben Satzgliedes bezieht. Schon damit ist gesagt, daß φρονήσεως Glossem ist; φρόνησις ist eben auch dem lebendigen Menschen erreichbar. Ein weiterer Beweis der Unechtheit ist, daß nicht der Genetiv, sondern die noch nicht dem Satze eingeordnete Randnotiz φρόνησις sowohl bei Iamblich, Protr. 13, S. 67 Pist., wie in der Trostschrift an Apollonios 108 a überliefert ist. Daß ein solches Glossem so früh in den Text gedrungen und in unseren Handschriften weiter entstellt ist, ist für die Beurteilung der Überlieferung sehr zu beherzigen.

100d οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ (ὁτιοῦν καλόν) καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπηι δὴ καὶ ὅπως παραγενομένη. Da ist der erste Gedanke, es fehlt ein drittes Substantiv. Dümmler hat μετοχή ergänzt und Zellers Beifall gefunden. Das ist nun eine bei Platon unmögliche Form, setzen wir also μέθεξις oder μετάσχεσις (101c) dafür ein. Dann bleibt immer der Einwand, daß man schwerlich sagen kann ἡ μετάσχεσις προσγίγνεται: γενομένη erwartet man. Dieser Einwand trifft auch die Streichung des letzten εἴτε, die Burnet übernommmen hat. Aber dies ist auch falsch, weil dann nur zwei Möglichkeiten zur Wahl gestellt sind, und unbestimmt nur die Weise gelassen ist, wie sie „herantreten", während offenbar unbestimmt bleiben soll, was Platon ja noch nicht scharf bestimmt hat, wie die Idee und das Einzelding zusammenkommen und sich wieder trennen [1]), worüber Aristoteles mit Recht sich beschwert. Verbal würde das hier so lauten und sofort verständlich sein: ὁτιοῦν καλὸν οὐκ ἄλλως γίγνεται καλὸν ἢ ὅταν αὐτὸ τὸ καλὸν ἐν αὐτῶι παρῆι ἢ αὐτοῦ κοινωνῆι ἢ ὅπηι δὴ καὶ ὅπως προσγίγνηται. Wer das nominal machen will, dem stehen die Nomina παρουσία und κοινωνία zur Verfügung, das dritte fehlt. Da hilft er sich so, daß er eine andere Konstruktion wählt, die an den Genetiv ἐκείνου τοῦ καλοῦ auch

[1]) Z. B. wie die Idee des Großen der des Kleinen Platz macht, je nachdem Simmias mit Sokrates oder Phaidon verglichen wird, 102 d. κοινωνία ist so allgemein wie „Verbindung", wie man am besten Phileb. 25 e sieht.

anknüpft, also εἴτε ὅπηι δὴ καὶ ὅπως προσγένοιτο ἄν. Die Korruptel ist in der alten Buchschrift gar nicht so stark, wie sie uns erscheint. Man muß hinter dem letzten εἴτε eine Pause machen, die wir mit einem Gedankenstrich zu bezeichnen pflegen. Ganz ähnlich Apol. 41c Ὀδυσσέα ἢ Σίσυφον ἢ — μυρίους ἄν τις εἴποι. Gorgias 483d ποίωι δικαίωι Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας ἢ ἄλλα μυρία ἄν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν. Hier ist ganz klar, daß hinter dem letzten ἤ eine Pause ist, dann ein ganz selbständiges Glied. So muß man im Phaidon hinter dem letzten εἴτε absetzen.

101d ist der Text heil, aber es ist mehrfach Anstoß genommen, und die Stelle hat für Platons Methode keine geringe Bedeutung; er läßt den Echekrates eben darum unterbrechend seine Zustimmung äußern. Die Ideenlehre als Logik wird auf die Zahlbegriffe angewandt und gesagt, daß jede einzelne Zweiheit etwas anderes ist als 1 + 1 und erst durch den Zutritt des allgemeinen Begriffes der Zweiheit entsteht. οὕτως ἀποκρίναιο ἄν, εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐώιης ἄν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο, ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα σκέψαιο, εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ. Das heißt: stellt sich jemand auf deinen Standpunkt (nichts anderes kann ἔχεσθαί τινος heißen), sagt also, „gut, sei dem so, wie weiter?", so tust du ihm nicht den Willen, sondern überzeugst dich erst, ob die Voraussetzung der Prüfung an ihren Konsequenzen standhält, und dann erst gehst du weiter zum Ansatze einer übergeordneten neuen Voraussetzung; so geht es fort bis zu einem ἱκανόν, dem letzten Grunde, der für alles Sein und alle Erkenntnis die zureichende Erklärung gibt. Wie das gemeint ist, zeigt die folgende Polemik gegen die ἀντιλογικοί, die alles verderben, weil sie immer zugleich über die ἀρχή und ihre Folgeerscheinungen reden. Sie bilden sich ein, selbst ἱκανοί zu sein, wie es mit witzigem Spotte heißt: sie brauchen keine objektive Wahrheit zu suchen, da ihnen die eigene subjektive Weisheit genügt. Unverkennbar spricht hier die Erfahrung des Lehrers, der die Seinen in die Dialektik einführt und die Jugend vor der Gefahr zu hüten hat, aus Freude an dem Spiele des Witzes auf die Sprünge der Antilogiker zu geraten, wie er das im Staate 539 b geschildert hat. Der Staat gibt auch die beste Erläuterung für die hier vorgeschriebene Methodik. Der Schluß des siebenten Buches führt den Weg von der ὑπόθεσις abwärts ebenso wie den aufwärts vor ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν (also konkret gesprochen zur Idee des Guten). Dort wird alles klar, weil die ὑπόθεσις an der Mathematik erläutert wird, die ja auch in der Schule auf die Dialektik vorbereitete. Sie setzt eine Voraussetzung und leitet daraus den Beweis ab für den Satz, der zu demonstrieren war. Dabei bedient sie sich der sinnlichen Zeichnungen und Modelle für die νοητά, die sie mit der διάνοια sucht (dies Wort in der speziellen Bedeutung genommmen, die ihm dort im Unterschiede vom νοῦς gegeben wird), — 511a ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ (τοῦ νοητοῦ), οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν (den Zeichnungen und Modellen, die materiell sind) πρὸς ἐκεῖνα (die νοητά, Kreis, Kugel), καὶ ἐκείνοις (τοῖς νοητοῖς) ὡς

ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις [1]). Diese letzte Voraussetzung gilt, solange der Weg zu der ἀρχή nicht beschritten wird. Ihn geht die Dialektik, höher strebend als die mathematische διάνοια, empor bis zum ἀνυπόθετον, zu der ἀρχή, also zu der Idee des Guten. Wer das im Staate gelernt hat, versteht die Stelle des Phaidon vollkommen, sieht aber auch ein, daß Platon hier noch nicht eingehender und deutlicher reden konnte, weil er den Weg zum ἀνυπόθετον noch nicht führen wollte.

KRATYLOS 385a ἴσως μέν[τοι]τι λέγεις, σκεψώμεθα δέ. Hier hat μέντοι weder adversativ eine Stelle noch so, wie μέν τοι und noch öfter καί τοι namentlich bei Platon häufig steht, daß das Affirmative in τοι ganz kräftig ist. Man sollte der Deutlichkeit halber in diesen Fällen die Partikeln trennen.

389e ἐὰν καὶ (τε codd.) ἐν ἄλλωι σιδήρωι. Die Verderbnis lag nahe, da ἐάντε bald zweimal folgt. Nun ist kein Anstoß mehr. So ist alles gut; daß das Wort Kalb in dem Bedingungssatze schon steht, appositionell zu ἔκγονον, ist hier, wo es sich um die Wörter dreht, fast notwendig, sicher nicht zu beanstanden; ebensowenig die asyndetische Anreihung der näheren Exemplifikation. ἀλλ' ὃ ἄν steht in geringeren Handschriften, οὗ B T für ὅ, aber das Richtige steht auch eine Zeile weiter unten, wo die drei Worte ganz sinnlos hineingeraten sind, von Peipers entfernt. Natürlich stammen sie vom Rande, eine Variante, entstanden durch die Deutung von o, wie Platon geschrieben hatte. „Ich meine nicht das, wenn wie ein portentum von einem Pferde etwas anderes als ein Pferd geboren wird, sondern etwas, das seiner Natur nach ein Junges derselben Gattung ist, das meine ich. Wenn ein Pferd wider die Natur ein Junges bringt, das seiner Natur nach das Junge eines Rindes, ein Kalb ist, so muß man es Kalb, nicht Fohlen, nennen." 393c οὕτι λέγω, ἐὰν ὥσπερ τέρας γένηται ἐξ ἵππου ἄλλο τι ἢ ἵππος, ἀλλ' ὃ ἂν ἦι τοῦ γένους ἔκγονον τὴν φύσιν, τοῦτο λέγω· ἐὰν βοὸς ἔκγονον φύσει ἵππος παρὰ φύσιν τέκηι, μόσχον, οὐ πῶλον κλητέον ἀλλὰ μόσχον.

393d hebe ich eine glänzende Emendation von Dümmler hervor ἕως ἂν ἐναργὴς (ἐγκρατής codd.) ἦι ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῶι ὀνόματι.

395c wird die τανταλεία, die zur Erklärung von Τάνταλος herangezogen wird, ohne Berechtigung in ταλαντεία geändert. Der ταλάντατος kommt gleich, eine zweite Etymologie. τοῦ λίθου τανταλεία ist das Schwanken des Felsblockes, der über dem Haupte des Tantalos schwebt. Zur Rechtfertigung genügt das τανταλίζειν in dem Anakreonverse, den die Scholien zu Sophokles Ant. 134 und dem dortigen τανταλωθείς anführen; meine Verbesserung hat Kehrhahn Herm. 49, 507 veröffentlicht. Hesych. ἐτανθάρυζον· ἔτρεμον. ἐτανταλίχθη· ἐσείσθη. ἐταντάλιζεν ἔτρεμεν. Phot. Suid. ταονθαρύζειν· τρέμειν, d. i. τανθ. und τονθ. Pollux V 98 τανθαρυστοὶ ὅρμοι, ὧν κατεκρέμαντο λίθοι. Offenbar ist das Verbum mit und ohne Aspiration des t-Lautes in aktivischem und passivischem Sinne gebraucht, und τονθορύζειν zwitschern, murmeln, steht daneben.

418d soll Hermokrates wissen, daß die Alten für ζυγόν δυγόν gesagt

[1]) Überliefert sind die Worte πρὸς ἐκεῖνα hinter καὶ ἐκείνοις; die Umstellung wird unten begründet.

hätten; das muß also eine wirkliche Form sein. Sokrates leitet es von δύο ἄγον her, und das Etym. M. ist konsequent, wenn es als Urform δύαγον annimmt. Aber δυαγόν oder δυογόν hat niemals bestanden; das ist aus dem Folgenden eingedrungen. Platon hat δυγόν geschrieben, das, natürlich aspiriert, gesprochene δ wechselt mit ζ, und auf der olympischen Bronze 4 steht wirklich ὑποδυγίοις für ὑποζυγίοις.

THEAETET 162b εἰ οὕτως, ὦ Θεόδωρε, σοὶ φίλον οὐδ' ἐμοὶ ἐχθρόν, φασὶν οἱ παροιμιαζόμενοι. Darin steckt der Sprichwortvers εἰ σοὶ φίλον, οὐδ' ἐμοὶ ἐχθρόν. Ebenso Staat 362d ἀδελφὸς ἀνδρὶ παρείη, τὸ λεγόμενον. Beide der Sammlung Meinekes hinter seinem letzten Theokritkommentare zuzufügen. Die Freiheit vor der ersten Hebung geht durch, aber auch die kurze Senkung soll man nicht beanstanden. Im Staat 573d τὸ τῶν παιζόντων „τοῦτο σὺ καὶ ἐμοὶ ἐρεῖς" ist Schluß eines Pentameters, wird also unter die Reste der Elegie aufzunehmen sein.

171c sagt Theodoros ἄγαν ὦ Σώκρατες τὸν ἑταῖρόν μου καταθέομεν, worauf Sokrates sich entschuldigt ἀλλά τοι, ὦ φίλε, ἄδηλον, εἰ καὶ παραθέομεν τὸ ἀληθές· εἰκὸς γὰρ ἐκεῖνον πρεσβύτερον ὄντα σοφώτερον ἡμῶν εἶναι. „Es ist ja noch ganz ungewiß, ob wir die Wahrheit verfehlen, d. h. wir tun es vielleicht, denn es ist glaublich, daß er als der ältere es besser versteht." Der erste Satz ist so gefaßt, daß die Schalen der Wahrscheinlichkeit gleich schweben; weiter geht Sokrates nicht, aber daß er, so überzeugt er von seinen Behauptungen ist, sich doch auch irren kann, liegt an der Rücksicht auf das Alter. γάρ ist also ganz richtig. Was hilft es γε ἄρα daraus zu machen, was schon B T getan haben? Kann denn das ein Grieche mit dem Ohr von γάρ unterscheiden? Das ist überall, wo man es einschwärzt, eine der Künsteleien, die mit Worttrennung, Elision und Lesezeichen operieren, gleich als ob diese existiert hätten. Dasselbe γ' ἄρα wird Phileb. 46a aus B aufgenommen, obwohl T das γε bietet, das wir allein verlangen [1]). Daß γάρ notwendig ist, zeigt die Fortsetzung. „Er brauchte jetzt nur den Kopf aus der Erde emporzurecken, so würde er uns schleunigst zurechtweisen und könnte wieder verschwinden." So ist die Erscheinung gemeint, die arg mißverstanden ist. An das Auftauchen eines Hauptes aus der Erde, das die Vasenbilder häufig darstellen, muß man denken. Der Tote könnte ganz als Heros erscheinen; aber Protagoras hätte so viel gar nicht nötig. Einmal aus dem Schoße der Erde, wo er weilt, hervorgucken, ein Wort sagen, das würde genügen.

176e. Man liest mit B T παραδειγμάτων ἐν τῶι ὄντι ἑστώτων τοῦ μὲν θείου . . . τοῦ δὲ ἀθέου. Aber dann würde auch das ἄθεον zu den ὄντα gehören,

[1]) Auch bei Demokrit B 191 ist γάρ richtig. γ' ἄρ' wäre nicht einmal erwünscht, wenn es verstanden werden könnte. Nur scheinbar dreht sich der Beweis im Kreise herum „Man soll sich die εὐθυμία bewahren, indem man sich überlegt, wieviel besser man es hat als andere. Denn wenn man dies Prinzip befolgt, wird man zufriedener und ist die Plagegeister Mißgunst, Neid und Gehässigkeit los." Es wäre anstößig, wenn nun die εὐθυμία wieder aufträte, aber sie begleitet nur, was die Hautsache ist, die Befreiung von jenen κῆρες, die eben sonst die Gemütsruhe stören.

die hier nur ὄντως ὄντα sein könnten; es würde also eine „Idee des Bösen" geben. Das ist undenkbar. Gottlosigkeit gibt es in der Welt nur zu viel, aber nicht im Himmel. In dem ist das παράδειγμα von Platons καλλίπολις (Staat 592 b), aber keins für den Staat, der diese δεινοί des Theaetet erzeugt (172 c). Folglich dürfen wir nicht ἐν τῷι ὄντι lesen, sondern mit W ἐν τῶι παντί, der also wieder das Echte bewahrt hat. So steht für die Welt ἐν τῶι παντί Phileb. 29 b.

SOPHISTES 224 b οὐκοῦν καὶ τὸν μαθήματα ξυνωνούμενον πόλιν τε ἐκ πόλεως νομίσματος ἀμείβοντα ταὐτὸν προσερεῖς ὄνομα (ἔμπορον). Der Ausdruck, wie er steht, ist nur verständlich, wenn Platon sich ein wenig erfreuliches Spiel mit der Sprache erlaubt hat, aber darauf müssen wir in diesen Schriften gefaßt sein. Er hat einmal πόλιν ἐκ πόλεως ἀμείβειν genau so gesagt wie Apol. 37d ἄλλην ἐξ ἄλλης. Daß dort das Medium ἀμείβεσθαι steht, hindert nicht, wie jeden das Lexikon lehren kann. Das heißt „von einer Stadt zur anderen ziehen"; wenn er aber νομίσματος hinzufügt, so ist das nicht gleich κέρδους ἕνεκα, wenn es auch den Sinn hat, sondern „er vertauscht die eine Stadt nach der anderen gegen Geld", die Stadt für den Aufenthaltsort oder das Wohnen gesagt.

τῆς δέ ψυχεμπορικῆς ταύτης ἄρ' οὐ τὸ μὲν ἐπιδεικτικὴ δικαίοτατα λέγοιτ' ἄν, τὸ δὲ γέλοιον μὲν οὐχ ἧττον τοῦ πρόσθεν, ὅμως δὲ . . . ἀδελφῶι τινὶ τῆς πράξεως ὀνόματι προσειπεῖν ἀνάγκη. Sobald man sieht, daß γέλοιον und ἀνάγκη parallel stehen, also der Sinn ist „es ist zwar nicht weniger lächerlich als das vorige (προσειπεῖν), aber es ist notwendig", wird man auf Heindorfs γελοίωι gern verzichten.

248 d μανθάνω τόδε γε ὡς, τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. Das läßt sich nicht zertrennen. Theaitetos hat gesagt, daß Erkennen und Erkanntwerden dem Wesen des parmenideischen ὄν zuwiderlaufen. Das geht dem Eleaten etwas rasch. Er ergänzt also den Gedankengang des Theaitetos richtig so „wenigstens verstehe ich so viel: wenn Erkennen eine aktive Tätigkeit ist, ist Erkanntwerden passiv". Nun kommt das zweite Glied τὴν οὐσίαν δὲ (δή codd.)[1]) κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην . . . κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν. Erst hierin liegt der Widerspruch; der Anschluß kann also durch keine folgernde Partikel erfolgen, und der Acc. c. inf. gehört unter μανθάνω. Es ist also nur zu konstatieren, daß dieser Platon sich erlaubt, von einem verbum sentiendi einmal einen Satz mit ὡς, dann einen Acc. c. inf. abhängen zu lassen.

Hinweisen will ich auf die glänzende Emendation von Radermacher 243 b ὅταν τις αὐτῶν φθέγξηται λέγων ὡς ἔστιν . . . ἢ ἓν ἢ δύο, καὶ θερμὸν αὖ ψυχρῶι συγκεραννύμενον ἄλλος εἴπηι (ἄλλοθί πηι codd.).

240 b ist durch eine Anzahl sicherer Besserungen noch nicht ganz in Ordnung gebracht. Die Debatte hat ergeben, daß das ἐοικός als οὐκ ὄντως ὄν anerkannt ist, aber doch in gewissem Sinne ἔστι; Theaitetos nennt es daher eine εἰκὼν ὄντως. Dann folgt der vielbehandelte Satz οὐκ ὂν ἄρα [οὐκ del. Badham] ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα, zu

[1]) Ebenso verdorben wie 247 d 4, wo Heindorf mit seiner gesunden Klarheit gebessert hat.

dem nur die wertlose Variante ὄντος in t notiert ist. Dabei ist vergessen, daß ἐστίν enklitisch ist, und ἔστιν zu sprechen hilft nichts, da es doch nur Kopula ist, Platon also ὄντως ἐστίν schreiben mußte. Mancher wird sich bei dieser Umstellung beruhigen wollen. Aber wir vermissen auch, wovon das Abbild Abbild ist. Also ist erfordert οὐκ ὂν ἄρα ὄντως ὄντως ἐστὶν ὄντος ἣν λέγομεν εἰκόνα. Das ist freilich etwas Sonderbares, aber Theaitetos nennt es auch ja sofort eine συμπλοκὴ μάλα ἄτοπος von ὄν und μὴ ὄν, und der Eleat bestätigt das nachdrücklich.

241 b „Wir müssen uns nun überlegen[1]), was wir tun sollen, da uns die Begriffsbestimmung des Sophisten in viele Widersprüche verwickelt." — „Allerdings." — „Davon haben wir erst wenige erledigt, und sie scheinen zahllos." ἀδύνατον γὰρ (B T, ἄρ' W), ὡς ἔοικεν, εἴη τὸν σοφιστὴν ἐλεῖν, εἰ ταῦθ' οὕτως ἔχει. — „Sollen wir's etwa aufgeben?" εἴη fordert ἄν; die Byzantiner haben es hinter γάρ zugesetzt, Burnet γ' ἄν aus γάρ gemacht. Das beruht auf der richtigen Erkenntnis, daß hier keine Begründung stehen kann, denn eine solche am Anfang einer Antwort begründet ein Ja oder Nein, Theaetet aber kann keins von beiden aussprechen, sondern nur sagen, „wenn die Widersprüche zahllos sind, werden wir's schwerlich erreichen". Also hat ἄρα W den Vorzug; will man B T verwerten, kann man mit Campbell τἄρ' schreiben, aber ἄρα ist besser, einmal weil wir immer zwischen W und B T die Wahl haben, dann weil die Beteuerung nicht wohl am Platze ist; ὡς ἔοικεν und der einschränkende Bedingungssatz zeigen, daß Theaitetos wohl weiß, unmöglich wird es nicht sein. Eine Folge ist, aber für beide überlieferte Fassungen, daß εἴη ein Zusatz ist: wer ihn machte, hielt ἄν nicht mehr für nötig. Symp. 204b δῆλον δὴ τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων· ὧν ἂν καὶ ὁ ἔρως. So die codd., ἄν εἴη der Papyrus. Damit ist der Grammatik genug getan, aber die scharfe Folgerung gestattet hier nicht den bescheidenen Ausdruck. Usener hatte ΑΝ richtig als δή gelesen.

249 d βαβαὶ μέντἂν ἄρα ὦ Θεαίτητε, ὡς μοι δοκοῦμεν usw. Die unmögliche Häufung der Interjektion und der Partikeln beweist Verderbnis. βαβαί ist durch das nur daran anschließende ὡς gesichert. Wer die sämtlichen Stellen bei Ast im Lexikon nachsieht, in denen βαβαί steht, findet, daß es gewöhnlich nur ein Vokativ von der zugehörigen Aussage trennt. Aber Phileb. 23 b steht ἄρα, so auch bei den Nachahmern Hipp. I 294 e, Alk. I 119 b. Hier wird man zunächst nicht geneigt sein, eine Folgerung anzuerkennen, sondern ein plötzliches Zwischenfahren wie Lys. 218 c. Aber es ist doch anders gemeint. Der Eleate weiß immer, wo er hinaus will. Wenn er sich eben hat zugestehen lassen, daß sie das Sein schon ordentlich gefaßt hätten, so hat er das mit dem Bewußtsein getan, daß es ganz anders steht, folgert also, „ach, lieber Theaetet, wie sehr glaube ich, daß wir nun gerade die Schwierigkeit der Aporie erkennen werden." Also

[1]) Burnet verdirbt den Anfang, wenn er die vielleicht nur durch byzantinische Korrektur entstandene Lesart ὥρα aufgibt und dafür βουλεύεσθαι (βουλεύσασθαι T, wohl vorzuziehen) streicht, das doch nur durch ὥρα entstehen konnte. ἀλλ' ὥρα δὴ βουλεύεσθαι τί χρὴ δρᾶν.

hat Heindorf allein recht mit der Tilgung von μέντἄν. Es wird wohl von dem μὲν οὖν der letztvorhergehenden Zeile herverschlagen sein. Apelt und Burnet haben ganz schreckliche Konjekturen gemacht, so wild, wie es nirgend, vollends nicht im Platon erlaubt ist, und ganz wider den Sprachgebrauch.

Die letzten Worte des POLITIKOS gehören, wie Hermann gesehen hat, nicht dem jungen Sokrates, sondern dem alten, der allein dem Eleaten ein Kompliment machen kann. Sie sind wichtig, weil sie die Trilogie zusammenhalten, und indem sie auf den Anfang zurückweisen, auch den Philosophos vorbereiten: der ist uns 257 a versprochen.

PHILEBOS ist ein schwerer Dialog und erfordert starke Hilfe der Kritik, aber noch mehr der grammatischen Erklärung dieser verkünstelten Sprache. Da liegt eine schöne Aufgabe für einen Kommentar, wie wir ihn brauchen, nicht zu jedem Dialoge, aber zu einem, der den Altersstil ein für allemal verständlich macht. Badham hat viel geleistet, mehr als anerkannt wird [1]), aber es bleibt noch ebensoviel zu tun, denn es gilt hier neben den Schnörkeln des Ausdruckes dem nicht minder krausen Gespinste der Gedanken nachgehen.

Beides vereint ist nötig, um 15 b eine Lücke zu füllen, die niemand leugnen kann, der den Zusammenhang erkannt hat. Das alte Problem, wie dasselbe zugleich eins und vieles sein kann, ist für die Kategorie des πέρας nicht vorhanden; aber wenn man versucht, die Begriffe Mensch, Rind, das Schöne, das Gute als Einheit zu fassen, dann wird die eifrige Bemühung zugleich mit der Unterscheidung (d. h. der dialektischen Untersuchung, dem κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι) zu einem Streite; die Dialektik macht die Annahme eines ἕν, eines πεπερασμένον bei den ἄπειρα zunächst problematisch. τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται. Ist es nicht klar, daß die beiden Nomina σπουδή und ἀμφισβήτησις nicht nur keine Dubletten sind, sondern auf ihrer Unterscheidung die Pointe beruht? Man sieht es vielleicht am besten, wenn man verbalen Ausdruck wählt ὅταν περὶ τούτων μετὰ διαιρέσεως (ταῦτα διαιρεῖσθαι) σπουδάζωμεν, ἀμφισβητοῦμεν. Dies nebenbei. Der Zweifel, geht es fort, erstreckt sich erstens darauf, ob es von den bezeichneten Dingen μονάδας ἀληθῶς οὔσας, Ideen, gibt. εἶτα πῶς αὖ ταύτας μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην — — — — ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην. Daß ταύτας, durch das vorige nahegelegt, sich sofort spaltet und dann alles sich an ἑκάστην anlehnt, ist in diesem Stile nur gefällig. An ὅμως hat man den Anhalt, wie der fehlende Gedanke geformt war. Was fehlt, daß die eine Idee sich in vielen verschiedenen Erscheinungsformen offenbart,

[1]) Ich hatte mich mit dem Dialog an der Hand von Badham und Hermann-Wohlrab weidlich geplagt, lange ehe Burnet erschien, und war stolz, als ich von dem gräßlichen Zustand, den der Abschnitt 13 b bei Wohlrab hat, zu der Überlieferung zurückgekehrt war und nur ἑνόν 13 b 4 in ἑνορῶν verbessert hatte. Bei Burnet fand ich es, aber unter dem Texte, Verschlechterungen daneben. Auch ἐν ⟨ταῖς⟩ ἀγαθαῖς ist nötig. Mag ein ὑπόμνημα in solchen Dingen lässig sein, Kunstprosa hat ihre Gesetze.

war also so ausgedrückt, daß ὅμως adversativ, aber ohne eine andere Partikel stehen konnte. Das führt auf ein Partizipium, und wenn das medial war, lag der Ausfall nahe, also z. B. ⟨ἐν δὲ τοῖς πολλοῖς φαινομένην⟩. Anders als exemplifikatorisch läßt sich eine solche Lücke nicht füllen; aber man muß sie füllen können, wenn man den Anspruch erhebt, den Gedanken richtig erfaßt zu haben.

25 d Protarchos soll τὴν τοῦ πέρατος γένναν „das Geschlecht des πέρας [1])" mit dem des ἄπειρον mischen. Das muß ihm erläutert werden. ἣν καὶ νυνδή, δέον ἡμᾶς, καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου (γένναν) συνηγάγομεν εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν τοῦ περατοειδοῦς συναγαγεῖν, οὐ συνηγάγομεν. Hier ist wieder als charakteristisch zu beachten, wie ἣν genau dasselbe ist wie τὴν τοῦ περατοειδοῦς. Das ist lässig, aber deutlich, in dem Nebensatze wegen des Parallelismus zugelassen; ein bloßes ἣν δέον ἡμᾶς καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου συναγαγεῖν οὐ συνηγάγομεν hätte ausgereicht und würde unserem logisch eingestellten Verständnisse willkommener sein. Es geht weiter ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσει τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται. Der Satz ist aus den Fugen; aber wie kann Vahlen mit dem Zusatze δράσει ⟨εἰ⟩ . . . γενήσεται Glauben finden? Was ist das für eine Bedingung? Und wie soll das Futurum entschuldigt werden? Da gehört ja ἐὰν γένηται hin. Wir verlangen einfach, was schon genügend dasteht, wenn nur gelesen wird ἴσως καὶ νῦν τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων καταφανὲς γενήσεται. Was dazwischen steht, ist also ein ganz ähnliches abundierendes Glied wie im vorigen Satze. Ein Buchstabe muß zugesetzt werden, σ und ε ist dasselbe. ταὐτὸν δράσασι. Wenige Zeilen danach ist ebenso sicher μειγνῦσ(ι) hergestellt.

26 b ὕβριν καὶ σύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεός usw. Die Göttin ist die Vereinigung von πέρας und ἄπειρον, eine κοινωνία, die seit 25 e Subjekt ist. Ich hebe die Stelle hervor, weil sie die Erhebung einer wirkenden Kraft zu einem Göttlichen, einer Person selbst in der Sprache dieses Dialoges darbietet. Die für die Schaffung persönlicher Götter ungemein belehrende Erscheinung ist schon öfter berührt.

47 e ἢ δεόμεθα ὑπομιμνήισκεσθαι τὸ ὥστ' ἐφέηκεν τοῖς θυμοῖς καὶ ὀργαῖς τὸ πολύφρονά περ χαλεπῆναι ὥστε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο, καὶ τὰς ἐν τοῖς θρήνοις καὶ πόθοις ἡδονὰς [ἐν] λύπαις οὔσας ἀναιμεμειγμένας. Um die Verderbnis zu begrenzen, muß zuerst festgehalten werden, daß die θυμοὶ καὶ ὀργαί unmöglich fehlen können, da sie den θρῆνοι καὶ πόθοι entsprechen. Zweitens war der χόλος, der bei Homer Σ 108 Subjekt ist, keinesfalls genannt, aber auch bei Platon mußte bezeichnet sein, worauf das ὅστε ging, das mindestens in dem zweiten ὥστε stecken muß. Drittens ist nicht zu beanstanden, sondern zu erwarten, daß die homerischen Worte in die Rede des Sokrates verflochten sind. Also τὸν ὅστε ἐφέηκεν τοῖς θυμοῖς καὶ ὀργαῖς τὸ πολύφρονά περ χαλεπῆναι. „Wir müssen an den denken, der den Anfällen des Zornes verstattete, daß selbst ein Verständiger in Groll geriet." Warum sich nicht hierbei beruhigen? Gerade dieser Gebrauch des

[1]) Das ist nur periphrastisch, denn das ἕν hat keine Deszendenz; γένος, εἶδος, ἰδέα könnten ebensogut stehen.

Artikels ist doch dem alten Platon geläufig. Eine Sache für sich ist die notwendige Streichung des letzten ἐν.

52 d τί ποτε χρὴ φάναι πρὸς ἀλήθειαν εἶναι; τὸ καθαρόν τε καὶ εἰλικρινὲς ἢ τὸ σφόδρα τε καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ ἱκανόν. Das letzte paßt schlechterdings nicht, wo es steht; aber ἰταμόν, was Burnet dafür setzt, paßt nicht besser, das ist „draufgängerisch". Hunde sind ἰταμοί, und die ἀναίδεια pflegt nicht fern von der ἰταμότης zu wohnen. ἱκανόν ist bei Platon oft sehr stark; was „auskommt", zureicht, ist dem τέλειον ziemlich nahe. Das gehört also zum καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲς, und die beiden τρίκωλα, die durch seine Umstellung entstehen, werden auch gefällig. Wer noch zweifelt, sehe 66 b 2.

61 d ἦν ἡμῖν ἡδονή τε ἀληθῶς, ὡς ὠιόμεθα (οἰόμεθα codd.), μᾶλλον ἑτέρας ἄλλη . . . ἀκριβεστέρα. Der leichte Fehler scheint zufällig noch unbemerkt. In ἑτέρας ἄλλη wieder die gezierte Vermeidung des natürlichen ἄλλη ἄλλης.

66 a πάντηι δὴ φήσεις . . . ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὔκ ἐστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πηι περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα [τοιαῦτα] χρὴ νομίζειν τὴν ἀίδιον ἠιρῆσθαι φύσιν. — φαίνεται γοῦν ἐκ τῶν νῦν λεγομένων. — δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν.

Hierin hat τοιαῦτα keinen festen Platz, schon im Altertum und auch in unseren Handschriften, sondern steht bald vor, bald hinter χρή. Ich habe es gestrichen, Zusatz eines Erklärers, der χρὴ νομίζειν ἠιρῆσθαι das πρῶτον regieren ließ, also hinter ὁπόσα etwas vermißte. Die Athetese wird durch den genau parallelen Bau des nächsten Satzes, πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς ταύτης ἐστίν, an die Hand gegeben, und daß die Grammatik ohne Zuziehung des Gedankens entscheidet, ist an einer so schwierigen Stelle willkommen. Dann ist φύσιν, wie es scheint, byzantinische Verbesserung von φασί, das auch schon im Altertum gelesen ward; daneben fehlte dies ganze Wort, wie es in B fehlt. Aber mit Recht behauptet sich φύσιν, und ich rate, den Handschriften nachzugehen, die es enthalten, mögen sie noch so jung und interpoliert sein, denn hier glaubt man schwer an Konjektur, und wer so etwas fand, darf auch als Kritiker Gehör verlangen.

Grammatisch ist nun die Konstruktion immer noch nicht einfach, denn wir erwarten, wenn wir von hinten zurückblicken, ἀλλὰ ⟨τὸ⟩ πρῶτον μέν πηι περὶ μέτρον ⟨ἐστίν⟩ καὶ . . . καὶ πάνθ' ὁπόσα χρὴ νομίζειν τὴν ἀίδιον ἠιρῆσθαι φύσιν. Und nachher ⟨τὸ⟩ δεύτερον. Aber wenn wir gehört haben οὔκ ἐστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, so paßt allein πρῶτον μέν, und da das zweite κτῆμα damit auch schon der ἡδονή abgestritten ist, gehört auch da der Artikel nicht hin. Also wäre die normale Konstruktion ἀλλὰ πρῶτον μὲν περὶ μέτρον . . . χρὴ νομίζειν τὴν ἀίδιον ἠιρῆσθαι φύσιν. Aber das ist gar nicht der Hauptgedanke, wie das nächste Glied zeigt. Nicht wem das höchste Gut zugehört, sollen wir erfahren, sondern was es ist. Also wirkt zunächst φήσεις weiter, πρῶτον μὲν περὶ μέτρον usw. Diese Aufzählung wird so lang, daß wir nun wünschen mögen, es wäre hier und in dem zweiten Satze der Infinitiv εἶναι zugefügt, damit die Abhängigkeit von φήσεις deutlicher wäre. Aber dazu kommt man erst beim grammatischen

Konstruieren; hört man dem Redenden zu, so folgt man leicht, weil die Unterordnung zuerst keine Mühe macht, nachher an die Abhängigkeit nicht mehr gedacht wird.

Was Platon sagt, ist also, daß der höchste Besitz in all dem besteht, von dem man anzunehmen hat, daß das Ewige (ἀίδιος φύσις periphrastisch) es sich ausgewählt, sich vorbehalten hat. Das liegt in der Sphäre des Maßes samt dem, was dadurch bestimmt wird; denn καίριος bezieht sich natürlich nicht auf die Zeit, sondern der echten Bedeutung des Wortes entsprechend auch auf das Maß oder besser den Grad, wie der καιρός z. B. Polit. 307 b steht. Daß hier an dem Ewigen, dem Intelligiblen, nur die eine Seite, das Maß, hervorgehoben wird, darf in dem Buche, das es mit dem πέρας gleichsetzt, nicht befremden. Viel eher darf man anstoßen, daß demjenigen die zweite Stelle zugewiesen wird, dem die Prädikate der Schönheit und Vollendung zuerkannt werden. Gehören sie nicht auch allein der ἀίδιος φύσις? Da muß scharf auf σύμμετρον geachtet werden, dem vorher μέτρον καὶ τὸ μέτριον gegenübersteht. Diese Schönheit und Vollendung beruht also auf einer Übereinstimmung mit dem μέτρον; es ist also kein πέρας, sondern ein πεπερασμένον, keine ἀίδιος φύσις, aber wohl ihr so nahe stehend, wie was der Demiurg des Timaios selbst schafft, was also zwar als geschaffen vergänglich, aber als von ihm vollkommen geschaffen unsterblich ist. Vgl. I 636.

SYMPOSION 173 d. Unsere Handschriften geben dem Apollodor den Beinamen μαλακός, aber μανικός als Variante. μαλακός hat der Verfasser des 21. Sokratikerbriefes gelesen (der übrigens fälschlich dem Xenophon beigelegt ist; den würde der Briefsteller nicht 399 nach Megara versetzt haben), μανικός dagegen derjenige, dem Plinius N. H. XXXIV 81 den Bildhauer *Apollodorus insanus* verdankt, denn die Personen zu trennen ist gar zu unwahrscheinlich. Zwischen solchen Varianten gibt es keine Entscheidung durch die Bezeugung; der Zusammenhang entscheidet, und hier unzweideutig. „Du schiltst immer auf dich und hältst alle außer Sokrates wirklich für ἄθλιοι, dich zuerst.“ Darin ist ἄθλιος etwas weniger stark als κακοδαίμων, das Apollodor vorher gebraucht hat; nicht das subjektive Gefühl, unglücklich zu sein, geht es an, sondern sie sind unselig, weil sie einen bösen Dämon haben, etwa „von Gott verlassen“. Es geht weiter. „Woher du den Beinamen . . . . . bekommen hast, weiß ich nicht. ἐν μὲν γὰρ τοῖς λόγοις ἀεὶ τοιοῦτος εἶ, gegen alle außer Sokrates bist du ganz wild (ἀγριαίνεις).“ Das μὲν γὰρ verrät doch deutlich, daß die Worte dem Redner die Rechtfertigung des Beinamens zu geben scheinen, also das οὐκ οἶδα nur höflich ist. Also liegt der Beiname in derselben Sphäre wie ἀγριαίνειν. Und die ganze Rede ist nichts als ein höflicher Ausdruck für „da zeigt sich wieder deine bekannte μανία“. Das μαλακός paßt in keiner Weise: wenn man sich auf μαλακὸς καρτερεῖν, Staat 556 c, beruft, so steht da der determinierende Infinitiv daneben. Noch entscheidender ist die Antwort Apollodors καὶ δῆλόν γε δή ὅτι οὕτω διανοούμενος μαίνομαι καὶ παραπαίω. Was liegt denn in καὶ — γε δή anders als die bestätigende Bejahung? „Ja freilich, bei dieser meiner Gesinnung muß ich wohl μαίνεσθαι (dem er

eine vergröbernde Erklärung beigibt), d. h. μανικός heißen." Man müßte μανικός konjizieren, wenn es nicht auch überliefert wäre. Immer noch wirkt die abergläubische Verehrung des Clarkianus, der die Variante weggelassen hat. Daß Apollodor ein Bildhauer war, steht nur bei Plinius, ist aber mit Recht aus der Erwähnung bei Libanios 28 erschlossen, wo Sokrates einem Apollodoros und einem Xenokleides gegenüber ihr Handwerk ohne Vorwurf erwähnt haben soll. Xenokleides ist ganz unbekannt; vergeblich sucht man den einen oder anderen unpassenden Xenokles in ihm. Libanios hat also die Erinnerung an einen sokratischen Dialog unmittelbar oder mittelbar bewahrt.

174 b. Die vielbelobte „Emendation" Lachmanns ὡς ἄρα καὶ 'Αγάθων' ἐπὶ δαῖτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί ist ein rechtes Musterstück jener Textbetrachtung, die den Athenern zutraut, Akzente und Apostrophe gesetzt zu haben. Konnte etwa jemand in αγαθων den Dativ riechen? 'Αγάθωνι müßte schreiben, wer dem Platon den schlechten Witz zuschieben wollte, und dabei eine Elision, die für ihn unmöglich war. Wie die Stelle zu verstehen ist, hat Adam mit gewohnter Klarheit gesagt, wie ich bei Schoene finde; ich hatte genau so geurteilt. Mag auch in dem hesiodischen Gedichte ursprünglich gestanden haben ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν, was ungewiß bleibt, so hat die Variante δειλῶν doch bestanden, und Platon hat den Vers nur so im Gedächtnis gehabt.

175 b sagt Agathon zu seinen Sklaven ἡμᾶς ὦ παῖδες ἑστιᾶτε. πάντως παρατίθετε ὅ τι ἂν βούλησθε, ἐπειδὰν τις ὑμῖν μὴ ἐφεστήκηι, ὃ ἐγὼ οὐδεπώποτε ἐποίησα. νῦν οὖν νομίζοντες καὶ ἐμὲ ὑφ' ὑμῶν κεκλῆσθαι ἐπὶ δεῖπνον καὶ τοὺς ἄλλους θεραπεύετε, ἵν' ὑμᾶς ἐπαινῶμεν. Die Stelle gilt für heillos verdorben; die Konjekturen sind fürchterlich. Ich habe den Irrtum auch lange mitgemacht, bis mir plötzlich aufging, daß alles in Ordnung ist. „Bewirtet uns. Ihr tragt ja doch immer[1]) nur auf, was euch beliebt, wenn einer euch nicht auf den Dienst paßt, was ich nie getan habe. Also seht es einmal so an, als wären wir bei euch zu Gaste, damit wir uns bei euch bedanken." Er kennt die Bande; sie nehmen sich doch ein Paar Hummern und die besten Stücke vom Hasenbraten und servieren nur den Rest, wenn der Aufpasser nicht immer hinter ihnen steht, und damit gibt sich der feine Herr nicht ab. Also sollen sie sich als Gastgeber fühlen; der Dank, der ἔπαινος, wird nicht in bloßen Worten bestehen. Also παρατίθετε ist Indikativ. Daß es nicht heißt ἐπειδὰν μηδεὶς ἐφεστήκηι, gibt dem Ausdruck die Wendung, die ich genau wiedergeben konnte; in ihr liegt, daß eigentlich ein ἐφεστώς da sein muß, der aber auch nicht immer und überall seine Augen haben kann. Charakterisiert wird die Art, wie der elegante junge Herr sein Haus führt, und was dabei herauskommt.

176 b καὶ ἔτι ἑνὸς δέομαι ὑμῶν ἀκοῦσαι, πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐρρῶσθαι πίνειν 'Αγάθων. Darauf antwortet Agathon, ohne daß der Erzähler den Namen nennt, οὐδαμῶς, φάναι, οὐδ' αὐτὸς ἔρρωμαι. Daran hat Vahlen erkannt, daß vorher etwas falsch sein muß, und 'Αγάθωνος vermutet. Also „ich muß noch von einem von euch hören, wie er sich befindet, von Agathon".

[1]) πάντως asyndetisch angereiht findet sich öfter, z. B. Polit. 268 e 5.

Das scheint mir zu unlebendig. Wenn der Betreffende gegenwärtig ist, werde ich nicht sagen, daß ich ihn fragen muß, sondern werde ihn fragen; wie sich Agathon befindet, kann ja auch nur er selbst sagen. καὶ ἔτι ἑνὸς δέομαι ὑμῶν ἀκοῦσαι· πῶς ἔχεις πρὸς τὸ ἐρρῶσθαι πίνειν, Ἀγάθων. Ganz korrekt müßte es heißen πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἐρρῶσθαι πίνειν· πῶς ἔχεις Ἀγάθων. Aber wer das erkannt hat, hat damit auch die Form gefunden, die allein der natürlichen Rede zukommt.

194 a sagt Sokrates εἰ γένοιο οὖ νῦν ἐγώ εἰμι, μᾶλλον δ' ἴσως οὐ ἔσομαι, ἐπειδὰν καὶ Ἀγάθων εἴπῃ εὖ καὶ μάλ' ἂν φοβοῖο. Das meint Vahlen halten zu können, indem er ein Komma hinter εὖ setzt, und das scheint dadurch bestätigt, daß Agathon seine Antwort schließt ὡς εὖ ἐροῦντος ἐμοῦ. Wieder ist zu sagen, daß Platon das Komma gesetzt haben müßte, denn wer Ohren hat für den Rhythmus des Satzes, der hält hinter εἴπῃ inne, wie es denn auch alle bis auf Vahlen getan haben. Sollte εὖ zu εἴπῃ gehören, so mußte ein Stilist wie Platon die falsche Verbindung verhindern, etwa mit τότ' ἂν καὶ μάλα φοβοῖο. Aber auch dann lag der Ton durch die Stellung von εὖ auf diesem, und dann war Sokrates ein Flegel, denn er machte es unsicher, ob Agathon gut reden würde, wenn er nur in diesem Falle Furcht zu bekommen erklärte. Gerade wenn εὖ nicht dabei steht, liegt in dem Satze, was Agathon in ihm findet, die Erwartung, daß er gut reden wird oder vielmehr wundervoll: so viel würde der εἴρων gesagt haben. εὖ μάλα und καὶ μάλα sind zwei Varianten, an sich gut, aber εὖ stammt aus Zeile 7.

194 c. Sokrates zu Agathon „vor uns hast du dich nicht geniert, εἰ δὲ ἄλλοις ἐντύχοις σοφοῖς, τάχ' ἂν αἰσχύνοιο αὐτούς, εἴ τι ἴσως οἷοιτο αἰσχρὸν ἂν ποιεῖν. Das ist alles richtig und schön, aber Vahlen (op. I 496) hat es wahrhaftig nicht gerechtfertigt, indem er es durch Parallelstellen entschuldigte. Die lehren nur, was gesagt werden kann; ob es paßt, ist etwas anderes, und auf den Gedanken kommt es an. Der Gedanke fordert jedes Wort. Denn Sokrates ist ja eigentlich fertig, als er gesagt hat „wenn du mit weisen Leuten zusammenkommst, wirst du dich vielleicht genieren". Da muß auch die Interpunktion deutlich machen, daß er eine Pause macht, denn nun tritt eine ganz neue Bedingung ein, die einen ganz neuen verfänglichen Gedanken einleitet „in dem Falle etwa, daß du etwas tätest, das wirklich häßlich wäre". Ohne ὄν ist die Pointe weg: sich schämen, wenn man vor das Publikum tritt, ist nichts als sich genieren, denn es ist kein αἰσχρόν, ein Drama aufzuführen. Jetzt wird αἰσχύνεσθαι in seinem vollen Sinne genommen. Und ἴσως ist auch nötig, denn ohne weiteres darf Sokrates ihm das Neue, das wirklich Häßliche, nicht imputieren. Ebenda will Vahlen in den Gesetzen 721a ἔχοι δ' ἄν πως ἴσως ὧδε so rechtfertigen, daß ὧδέ πως häufig ist; hier stünde πως nur bei ἔχοι ἄν. Als ob das nicht eine Widerlegung wäre. Es steht eben, wo es nicht hingehört, und ist einfach Dittographie von ἴσως. Wer die Buchschrift kennt, weiß, wie nahe sich π und ις stehen können. Aus einem anderen Grunde ist Gorg. 513c ἴσως unecht, von Schäfer getilgt, von Vahlen unglücklich verteidigt, ἐὰν πολλάκις [ἴσως] καὶ βέλτιον ταὐτὰ ταῦτα διασκοπώμεθα. Denn da ist es Erklärung des πολλάκις, das ja hinter Bedingungspartikeln die Be-

deutung *forte* hat. καί ist intensiv. „Oft" gehört hier doch wirklich nicht her, „vielleicht" auch nicht.

197 c. Die Hexameter, die Agathon improvisiert, sind nicht verdorben, denn neben ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει, was nur ohne Lesezeichen die Textüberlieferung ist und allerdings eine falsche Korrektur, steht γρ. καὶ νηκηδεῖ in W, τε νηκηδῆ in T: daraus ist die Variante νηκηδῆ zu entnehmen, natürlich ohne τε. So schreibt man ja auch, aber die Anerkennung der echten Variante ist wichtig. Es ist dann nichts zu ändern, Eros bewirkt

εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην
νηνεμίαν, ἀνέμων κοίτην, ὕπνον νηκηδῆ.

Die γαλήνη νηνεμία ist aus Homer genommen, μ 169; das grenzt dieses Glied ab; dazu ist die erste Apposition ἀνέμων κοίτη sehr passend, denn κοίτη ist nicht bloß die Lagerstätte, sondern auch der Zustand des Lagerns; nur dadurch kann es zu der Bedeutung *concubitus* kommen, Aischylos Hik. 805 ἐλθέτω μόρος πρὸ κοίτας γαμηλίου. Und wer kann sich bei Agathon verwundern, wenn er an Aisch. Ag. 565 denkt, εὖτε πόντος ἐν μεσημβριναῖς κοίταις ἀκύμων νηνέμοις εὕδοι πεσών. Auf ein Bette legt sich die See nicht. Daran schließt sich das letzte Glied ebenso, dessen Spondeen malen, aber so κακοζήλως, wie die ganze Rede ist. Das ist ja der Spaß, daß dieser Eros als Schlafmittel so unsinnig wird.

201 d δεῖ δή . . . ὥσπερ σὺ [δι]ἠγήσω διελθεῖν αὐτόν. Es ist richtig von Sauppe bemerkt, daß Agathon nicht erzählt hat, sondern den rechten Weg gewiesen. Nur ist ὑφηγήσω keine glaubliche Verbesserung, sondern die Tilgung der fälschlich hierhergezogenen Präposition des nächsten Wortes.

203 e. Eros ist weder wie ein Gott noch wie ein Mensch, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει καὶ ζῇι, τοτὲ δὲ ἀποθνήισκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκεται, ὅταν εὐπορήσηι διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ. Die Worte ὅταν εὐπορήσηι sind hinter ζῇι überliefert; die Umstellung ist evident.

204 c ὃν δὲ σὺ ὠιήθης Ἔρωτα εἶναι, θαυμαστὸν οὐδὲν ἔπαθες, ὠιήθης δὲ . . . τὸ ἐρώμενον εἶναι Ἔρωτα, οὐ τὸ ἐρῶν. Das ist syntaktisch so zu erklären, daß als Nachsatz intendiert war, τὸ ἐρώμενον ἦν, οὐ τὸ ἐρῶν. Da schiebt sich die höfliche Entschuldigung zwischen; wir können es ganz ebenso sagen „Was du für Eros hieltest, es war ja gar nicht befremdlich, aber du hieltest das Geliebte für Eros". Gleich danach ist der Sinn zerstört, wenn nicht mit Badham geschrieben wird ἔστι τὸ ἐραστὸν [τὸ] τῶι ὄντι καλὸν καὶ ἁβρόν usw. Das ist ja die Begründung für das Prädikat der höchsten Schönheit, das dem Eros fälschlich gegeben war. Übrigens zeigt sich hier, daß Platon ἁβρός mit ἁπαλός gleichgesetzt hat, denn über die ἁπαλότης hatte Agathon viel geredet. Ich denke, Platon wird recht haben, ἁβρός ist asiatisch, lesbisch-ionisch, von da in die Poesie aufgenommen. In dem Lautwandel ist selbst etwas ἁβρόν.

208 c καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰ ἐθέλεις εἰς τὴν φιλοτιμίαν βλέψαι, θαυμάζοι(μί) σ' ἂν τῆς ἀλογίας [πέρι], ἃ ἐγὼ εἴρηκα εἰ μὴ ἐννοεῖς. Das überlieferte θαυμάζοις ἄν ergibt den Unsinn „wenn du auf das blickst, was ich jetzt gleich als Beweis anführe, wirst du das, was ich gesagt habe, wegen seiner Wider-

sinnigkeit bewundern, wenn du es nicht verstehst". Sagen muß Diotima „du brauchst nur auf das und das zu sehen, dann muß dir meine Behauptung einleuchten". Das erzielen wir so leicht, sehen auch, daß der vorgerückte Relativsatz die Korruptel erzeugt hat. περί ist zugesetzt, weil nun die Genetivkonstruktion nicht mehr verständlich war, getilgt von Ast. Der Genetiv ἀλογίας fordert ein Objekt zu θαυμάζοις; das könnte höchstens φιλοτιμία sein, die doch nicht ἄλογος sein kann; über sie wird er sich auch nicht wundern, sie ist ja notorisch.

209 c. Der Liebende erreicht es durch den Verkehr mit dem Geliebten, daß er die in ihm zum Lichte drängenden Gedanken hervorbringt, und beide vereint ziehen diese ihre Kinder auf, ὥστε πολὺ μείζω κοινωνίαν [τῆς τῶν παίδων] πρὸς ἀλλήλους οἱ τοιοῦτοι ἴσχουσι καὶ φιλίαν βεβαιοτέραν ἅτε καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότες. Die eingeklammerten Worte sind unerträglich, denn sie können doch nicht bedeuten „wie von leiblichen Kindern". Usener hat τῆς streichen wollen. Dann haben wir zwar eine „Kindergemeinschaft", die ganz gut paßt, aber μείζω muß in einem Sinne gefaßt werden, den es nicht hat. Es steigert doch nur; den Sinn von καλλίω, τιμιωτέραν hat es nicht. Es darf hier aber in κοινωνία gar nichts anderes gesucht werden als das Gemeinschaftsgefühl und der Verkehr der Eltern; so wie 188 c von der κοινωνία zwischen Göttern und Menschen die Rede war. Gut erläutert alles eine Stelle des Gorgias 507 e Der Ungerechte ist niemandem lieb. κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη.

210a ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς· ἔπειτα δ' αὖ[τον] κατανοῆσαι usw. Daß an der zweiten Stelle das Subjekt nicht wieder bezeichnet war, sondern die nächste Station des Aufstieges, leuchtet wohl ein.

210 d ἵνα . . . μηκέτι τὸ παρ' ἑνὶ ὥσπερ οἰκέτης ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνὸς [δουλεύων] φαῦλος ἦι καὶ σμικρολόγος. Hier muß man erst ἀγαπῶν richtig verstehen, damit die Vergleichung mit dem Diener klar wird. Bei dem ist von Liebe oder Sichbegnügen nicht die Rede; er hat einfach nichts zu tun, als den Dienst für den ihm anvertrauten Knaben zu besorgen. Das tut er so, wie ein Kindermädchen ihr Kleines verhätschelt. Euripides Hik. 764 von Theseus, der sich um die Leichen liebevoll bemüht, ὥσπερ ἡγάπα νεκρούς. Homer sagt ἀμφαγαπάζειν. Bei Platon steht so noch ἀγαπήσουσι Phaidr. 233 e 3. Das Bild tritt schon bei ἐπιτηδεύματος zurück; deshalb steht ἑνός wieder dabei. Also paßt δουλεύων nicht mehr; wie soll es auch „in sklavischer Abhängigkeit" bedeuten; das würde etwa δουλικῶς sein, und auch das nur als Glossem. Mit Bedacht ist οἰκέτης gesetzt, denn bei dem zärtlich besorgten Diener kommt das herabsetzende Sklaventum gerade nicht in Betracht.

212 e. Alkibiades ist zu Agathons Siegesfest nicht gekommen, νῦν δὲ ἥκω ἐπὶ τῇι κεφαλῇι ἔχων τὰς ταινίας. ἵνα . . . τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλὴν ἐὰν εἴπω οὑτωσί ἀναδήσω. ἆρα καταγελάσεσθέ μου ὡς μεθύοντος; ἐγὼ δὲ κᾶν ὑμεῖς γελᾶτε, ὅμως οἶδα ὅτι ἀληθῆ λέγω. In den Worten, die ganz sinnlos erscheinen, hat Fr. A. Wolf ἐὰν εἴπω οὑτωσί einfach ausgeworfen. Aber wo kommen sie her? Riddell hat in der Sinnlosigkeit die Rede des

Betrunkenen gefunden, und daß Platon in der Tat die Sprechweise des Alkibiades in diesem Sinne abgetönt hat, ist unzweifelhaft. Aber es ist wohl schon allzu hart, daß er den Bedingungssatz, der zu der folgenden Frage gehört, vor das ἀναδήσω schieben soll; wenigstens ist es ohne Erklärung kaum verständlich. Unmöglich aber kann er sagen, daß sie ihn als betrunken auslachen werden, wenn er sich so ausdrückt. Oder ist in seinen Worten etwas, das kein Nüchterner sprechen könnte? So wie er kommt, wie er dasteht, wie er die Bekränzung vollziehen wird, das kann zum Lachen reizen, nicht das Lob des Agathon, das Sokrates ebenso aussprechen könnte. Geheilt war die Stelle von Winkelmann, ἀνειπὼν οὑτωσί. Wie zahllose Male liest man in den Dekreten ἀνειπεῖν δὲ τὸν στέφανον . . . Die ἀναγόρευσις gehört geradezu zu der Ehrung; in späteren Urkunden wird sogar die Formel beigefügt, die der Herold brauchen soll: οὑτωσί geht auf die Prädikate σοφώτατος und κάλλιστος, die also Alkibiades mit Emphase ausspricht, was sein Gebaren, wie er dunkel empfindet, nur lächerlicher macht. Zur Entschuldigung sagt er „wenn ihr auch lacht, wahr ist es doch". Das ist für seinen Zustand bezeichnend; er ist auf sein Vorhaben versessen und redet, als wollte ihm jemand wehren.

Von der unlogischen Rede des Trunkenen ist 214 d ein schöner Beleg. Alkibiades ist aufgefordert worden, auf Eros eine Rede zu halten, und sagt: „Der Vorschlag ist ganz gut, aber daß ich in meiner Trunkenheit mit euch konkurriere, ist unbillig. Übrigens hast du dem Sokrates irgend etwas geglaubt? Du weißt doch: es ist immer das Gegenteil wahr (d. h. er ist der unverbesserliche εἴρων). οὗτος γάρ, ἐάν τινα ἐγὼ ἐπαινέσω τούτου παρόντος . . . οὐκ ἀφέξεταί μου τὼ χεῖρε." Da hat γάρ keine logische Beziehung. Aber als Alkibiades die Rede auf Eros ablehnte, dachte er schon an Sokrates, von dem Eryximachos auch gesprochen hatte, wollte schon sagen „ich kann auch deshalb auf Eros nicht reden, weil Sokrates hier ist". Da schob sich ihm die Bemerkung vor, die er mit καὶ ἅμα einleitet; das καί zeigt, daß er den anderen Hinderungsgrund schon im Kopfe hat, und das γάρ begründet den Hauptgedanken „ich kann nicht auf Eros reden".

223 b κωμασταὶ ἥκειν παμπόλλους ἐπὶ τὰς θύρας καὶ ἐπιτυχόντας ἀνεωιγμέναις ἐξιόντος τινὸς εἴσω ἄντικρυς πορεύεσθαι παρὰ σφᾶς. Die Tür steht auf, weil sie einer der Gäste beim Fortgehen aufgelassen hat; so kommen die Ungebetenen ins Haus hinein zu der Gesellschaft ἄντικρυς, geradesweges, ohne sich anmelden zu lassen. So steht ja ἄντικρυς oft, z. B. Aristoph. Ekkl. 281 ἐς τὴν πύκνα ἄντικρυς. Dies hätte Konjektur finden sollen; nun liefert es der Papyrus. Die Handschriften haben εἰς τὸ ἄντικρυς. Was soll das überhaupt heißen?

Im PHAIDROS hat wie im Symposion die Entdeckung antiker Buchreste unser Vertrauen in den überlieferten Text stark erschüttert. Aus Oxyr. 1016 notiere ich folgende unverächtliche Reihe von Verbesserungen; es läßt sich noch über mehr streiten. 228 b 5 πάνυ τι O(xyr.) Schanz: πάνυ τις. b 7 zweites ἰδών fehlt O.t; vergeblich hat Vahlen aus der Sucht, das Vertrackte zu retten, weil es im Text steht (als ob die Variante das

nicht täte), gekünstelt. 228 e 4 ποῖ . . . καθιζόμενοι O: ποῦ; die Regel der Attizisten bewährt sich. 229 a 7 καθεδούμεθα O: καθιζησόμεθα; die Regel der Attizisten bewährt sich. 229 c 2 τὸ τῆς Ἄγρας, wie O mit den anderen hat, soll man nicht antasten, eingedenk der Βασίλη im Eingang des Lysis, die man nicht glaubte, bis sie ein Stein brachte. Wer kann für unmöglich halten, daß die Ἀγροτέρα in dem Orte Ἄγραι nicht auch Ἄγρα hieß. Vielmehr so hat sie geheißen, denn Ἄγραι: Ἄγρα = Ἀθῆναι: Ἀθήνη = Θῆβαι: Θήβη = Φίλιπποι: Φίλιππος. e 4 πρὸς τά τοιαῦτα O; πρ. ταῦτα T, πρ. αὐτά B, dies am schlechtesten. 230 b 6 ψυχροῦ ὕδατος ὥς γε τῶι ποδὶ τεκμήρασθαι O: wie kann ὥστε γε B T überhaupt aufgenommen werden; es ist ja soloek; Dittographie evident. Es fehlen ja in O die Fehler nicht, und das falsche γε in μέντοιγε 230 d 5 ist dazu gut, den Fehler anderswo zu vertreiben.

Oxyr. 1017 bringt weniger, aber ein paar interessante Varianten, einen Zusatz, πτεροροῠήσασά ⟨πως⟩ φέρεται 246 c 2 (weshalb die Seele die Federn verlor, kann der Leser leicht fragen, soll es aber nicht, weil es keine Antwort darauf gibt), und den Nachweis einer bösen absichtlichen Entstellung des Textes 248 a 2 ἡ μὲν ἄριστα θεοῖς (θεῶι codd.) ἑπομένη [καὶ εἰκασμένη om. O] ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον. Was O gibt, ist alles, was wir erwarten, denn die Seelen sollen den Weg der Götter einhalten. Θεῶι ist unter dem Eindruck von εἰκασμένη eingedrungen. Hier kommt es auf die Ähnlichkeit der Seele mit der Gottheit, der sie besonders folgt, gar nicht an; es ist auch davon noch gar nicht die Rede gewesen, und an der Ähnlichkeit liegt es auch gar nicht, wenn die Seele folgen kann. Diese Änderung und dieser Zusatz werden doch wohl christlich sein.

Nun zu einzelnen Stellen.

242 b. Seit Jahrzehnten habe ich immer, wenn ich vom Daimonion des Sokrates geredet habe, damit gerechnet, daß die Stelle durch eine elende Interpolation erweitert ist, [τὸ δαιμόνιόν τε καὶ] τὸ εἰωθὸς σημεῖον. Der Zusatz des Schlagwortes, der erst am Rande stand, erforderte im Texte die Kopula. Platon aber konnte hier unmöglich das Daimonion von dem gewohnten Zeichen unterscheiden: das Daimonion war ja nichts als das Zeichen. Jetzt hat Hartmann die Worte auch getilgt.

244 c ἐπεὶ καὶ τήν γε τῶν ἐμφρόνων ζήτησιν τοῦ μέλλοντος, διά τ' ὀρνίθων ποιουμένων καὶ τῶν ἄλλων σημείων, ἅτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνηι οἰήσει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν οἰονοιστικὴν ἐπωνόμασαν. Alles gut und schön, muß aber gegen Mißverständnisse und Änderungen verteidigt werden; die Interpunktion wird es schon zeigen. Es heißt: „Auch die Zukunftsschau derer, die bei Sinnen sind (keine θεία μανία haben), und sie von den Vögeln und anderen Zeichen her betreiben, nennen sie οἰον., weil sie sich Erkenntnis und Wissenschaft durch menschliches Meinen verschaffen."

245 c ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Da verstehen wir „jede Seele"; aber 246 b 6 ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου können wir nicht so verstehen, denn nicht jede Seele sorgt für jedes Seelenlose. Daß Platon so geschrieben hat, zeigt die Aufnahme derselben Worte am Anfange eines Abschnittes. Überliefert ist so in dem Papyrus 1017, und bei Simplikios zur Physik 1263 ψυχὴ πᾶσα nur mit falscher Wortstellung. In unseren Handschriften ist der Artikel vor πᾶσα oder vor ψυχή zugefügt, offenbar in der

Absicht, die Allseele zu bezeichnen, von der doch nie die Rede ist, und die auch nur mit τοῦ παντὸς ψυχή bezeichnet werden könnte; ἡ πᾶσα ψυχή könnte allenfalls „die ganze Seele", d. h. die körperlose bedeuten, aber auch dann müßten wir an eine Allseele denken. Also hat Platon sagen wollen, πᾶν ὅτι ψυχή ἐστι παντὸς τοῦ ἀψύχου ἐπιμελεῖται. Die Aufgabe von Seele ist überhaupt, für das Seelenlose zu sorgen. Das Distributive ist nicht ausgedrückt, und die beseelten Himmelskörper haben auch eine allgemeine Aufgabe, aber die der Einzelseele ist auf einen Körper beschränkt. Gewiß versteht man ψυχὴ πᾶσα nicht sofort; die Kühnheit des Orakelstiles müssen wir hinnehmen; aber daß Platon so geschrieben hat und so verstanden sein wollte, scheint mir fraglos.

246 c. Das ζῶιον, das θνητόν heißt, ist beschrieben. ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες, θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶιον ἔχον μὲν ψυχὴν ἔχον δὲ σῶμα. Die häßliche Härte, die in ἀλλὰ steckt, kann man mit Künsteleien und vielleicht Parallelstellen der Gesetze wegreden wollen; aber wozu Platon sie in diesem Stile, also mit voller Absicht, gesucht haben könne, wird keiner ersinnen. Mehrere mißlungene Heilungsversuche kenne ich; das Richtige scheint mir ganz nahe zu liegen, ἄλλο. „Ein unsterbliches anderes erfinden wir ohne jeden rationellen Grund, ohne es sinnlich wahrgenommen zu haben, einen Gott, ein unsterbliches Wesen mit Leib und Seele (was eigentlich unvorstellbar ist)". Gerade daß ἀθάνατον ἄλλο so gestellt ist, das erste Glied umschließend, vom zweiten abgliedernd, ist die vorzüglichste Stellung, und daß θεόν Apposition ist, wirkungsvoll wieder hinter das zweite Glied gestellt, hat die Verderbnis von ἄλλο hervorgerufen.

248 b οὗ δ' ἕνεχ' ἡ πολλὴ στουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον [οὗ ἔστιν], ἥ τε . . . νομὴ . . . τυγχάνει οὖσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις . . . τούτωι τρέφεται. Madvig hat das unsinnige zweite οὗ gestrichen, aber das entbehrliche ἐστίν würde nicht an dieser Stelle stehen, sondern hinter πολλή oder auch hinter ἀληθείας. Im Papyrus steht oder stand vielmehr οὗ ἐστίν vor πεδίον: es sind also beide Worte zu streichen, wirklich Glossem zu οὗ ἕνεκα, hinter dem das Verbum fehlt.

249 d. Der vierte Wahnsinn, ἢν ὅταν . . . πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος. Da scheint hinter πτερῶταί τε καὶ der zweite Konjunktiv zu fehlen, wie der Parallelismus zu ἀδυνατῶν zeigt. Also hat Vahlen einen Ausfall angenommen und διατελῆι hinter ἀμελῶν eingesetzt. Die Stelle ist offenbar falsch, denn das zweite Paar von Participia gehört zu dem folgenden, da es den Grund für den Verdacht des Wahnsinns angibt. Aber das Mittel ist überhaupt falsch: τε καὶ gehört hinter ἀναπτερούμενος, denn der Satz besagt: „Wenn einem die Federn wachsen, so kommt er bei der Befiederung und dem Versuche aufzusteigen, was er noch nicht kann, in den Verdacht des Wahnsinns, da er wie ein Vogel in die Höhe sieht und alles, was unten ist, vernachlässigt". — Ich sehe nachträglich, daß die Verbesserung schon von Spengel gefunden war.

250 c καθαροὶ ὄντες ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν. Da stößt uns, sollt' ich meinen, das ὀνομάζειν darauf, daß mit σῆμα

σῶμα gespielt wird, und zwar wieder anders als im Kratylos 400 c, wo der Körper σῆμα σῶμα heißt, διότι τούτωι σημαίνει ἃ ἂν σημαίνηι ἡ ψυχή; das pythagoreische σῆμα Grab spielt natürlich mit hinein, „rein und ohne einen Stempel, ein Kennzeichen, ein Mal von dem, was wir jetzt (nicht σῆμα sondern) σῶμα nennen". Wie töricht ist ἀπήμαντοι. Als ob die Auster durch ihre Schale geschädigt würde; dieser Vergleich folgt sogleich.

256 d νόμος ... φανὸν βίον διάγοντας εὐδαιμονεῖν μετ' ἀλλήλων πορευομένους καὶ ὁμοπτέρους ἔρωτος χάριν, ὅταν γένωνται, γενέσθαι. Das Freundespaar lebt an dem 249 a bezeichneten himmlischen Orte zusammen glückselig wandelnd, und sie werden um ihres Eros willen, wenn ihre Beflügelung eintritt, ὁμόπτεροι, gemeinsam beflügelt. Das letzte Nomen ist kühn gebraucht, um die Gemeinsamkeit voller herauszubringen, als durch ὁμοίως πτερωθῆναι geschehen würde. Der Infinitiv des Aorists ist für den Akt der Beflügelung genau so notwendig wie das Präsens für den Zustand der εὐδαιμονία. Das weiß jeder, der die Gesetzessprache kennt, und dies ist ein νόμος. ὅταν γένωνται ist zugesetzt wie θανών, ὅταν θάνηις Eurip. Heraklid. 320; auch bei Platon gibt es Ähnliches. Es schiebt den sicher einmal eintretenden Zustand in die unbestimmte Ferne. Daß eigentlich ὅταν πτερωθῶσιν stehen müßte, ist richtig; aber da das durch jenen kühnen schönen Ausdruck ersetzt war, konnte Platon gar nicht anders reden.

Eine Sprache, wie sie Platon hier und im Timaios redet, verlangt einen sprachlichen Kommentar, den freilich nur jemand schreiben kann, dem alle ältere und gleichzeitige Poesie und Prosa durch langjährigen Verkehr lebendig geworden ist; die Nachahmer soll er schießen lassen. Lukian für Platon zitieren ist nicht besser als Cicero durch Muret erklären.

CHARMIDES. 153 d fragt Sokrates, ob unter den Jungen im Gymnasium hübsche oder kluge während seiner Abwesenheit aufgekommen wären, also aus dem Knabenalter so weit erwachsen, daß sie dort auftreten und mit den Männern verkehren können. Das heißt nicht ἐν αὐτοῖς ἐγγεγονότες, denn dann wären sie unter ihnen entstanden, sondern ἐπιγεγονότες, sie sind die ἐπιγονή, die nun zu ihnen gehört.

157 d πλείστων δοκεῖ πολύ σωφρονέστατος εἶναι τῶν νυνί W, daraus ist verdorben πλείστων δοκεῖ πολυφρενέστατος B; T, W γρ. geben πάνυ πολὺ δοκεῖ σωφρονέστατος. Abgesehen von der falschen Stellung von πολύ haben wir also die beiden Lesarten πλείστων und πάνυ, von denen die letzte nach Korrektur aussieht, da sie eine falsche Umstellung zur Folge gehabt hat. πλείστων geht freilich nicht, falsch an τῶν νῦν angegliedert. Die Änderungsversuche sind sehr schlecht. Ich glaube das vor vielen Jahren sicher geheilt zu haben: πλει und πασι ist in der alten Schrift so gut wie dasselbe; πλει aber führte zu den Änderungen πλείστων und πάνυ. Die Verwechslung von πᾶσιν und πλεῖν liegt bei Diodor 16, 11 vor Augen und ist von Dobree, Op. I 141, erkannt. Ich hatte damals als Parallele angeführt, daß in einer Inschrift von Priene ἐκ πλείονος χρόνου zu lesen wäre, wo Hicks ἐκ Πασίωνος Σίμου abgeschrieben und nur das letzte Iota als unsicher bezeichnet hatte. Jetzt steht nach dem Abklatsch 59, 1 ἐκ πλ[ε]ίονος [χρόν]ου. Die Änderung war viel kühner; ob nun die im Charmides beachtet wird?

171 c. Ohne Kenntnis der Arzneiwissenschaft kann keiner beurteilen, ob etwas in ihrem Gebiete richtig oder falsch gemacht wird. οὐδέ γε ἄλλος οὐδεὶς ὡς ἔοικεν πλὴν ἰατρός, οὔτε δὴ ὁ σώφρων. Da hat man sich gewöhnt, den grammatischen Fehler durch οὔτε γε zu verbessern und einen logischen hineingebracht. Denn „weder ein anderer noch der σώφρων" ist ja Unsinn. οὐδέ γε ist unentbehrlich, es heißt ja „also auch kein anderer"; daran tritt als neues Glied, einschränkend οὐδέ δὴ ὁ σώφρων, „natürlich auch nicht der, nach dem wir hier fragen". Es ist eine Kleinigkeit; aber an diesen Partikelchen hängt die richtige Nuancierung der platonischen Rede.

174 c οὐ τὸ ἐπιστημόνως ἦν ζῆν τὸ εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν ποιοῦν, οὐδὲ συμπασῶν τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ἀλλὰ μιᾶς οὔσης ταύτης μόνης τῆς περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ κακόν. Es ist verdienstlich, daß Arnim die Unhaltbarkeit dieser Überlieferung bemerkt hat. Er hat aber gemeint, es fehlte hinter ἐπιστημῶν etwas, das die Genetive zu einem ganzen zweiten Gliede ergänzte; demzufolge hat er geschickt τοῦτο ἔργον ἦν eingeschoben. Ein sehr starker Eingriff. Grammatisch war doch wohl die Überlieferung verständlich: das, was Glückseligkeit bewirkte, war nicht das ἐπιστημόνως ζῆν, auch nicht das ζῆν συμπασῶν τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν οὐσῶν, ἀλλὰ τὸ ζῆν μιᾶς οὔσης ταύτης. Nur ist unhaltbar, daß das Sein, die Existenz dieser Wissenschaften die Bedingung ist; ob sie sind oder nicht sind, fragen wir nicht, sondern ob sie in dem entscheidenden Wissen vorhanden sind. Ich denke, wir kommen mit ⟨παρ⟩ούσης aus.

Der Text des LACHES ist auffällig schlecht erhalten; den Beweis liefert nicht nur das alte Fragment der Flinders Petrie-Papyri, sondern auch der kleine Fetzen aus Oxyrynchos 229 (Gött. Gel. Anz. 1900); ein Trost ist, daß einiges durch Konjektur schon geheilt war. Besonders wichtig, daß 191 b eine böse Interpolation beseitigt wird, nur zur Hälfte von Badham erkannt, dessen Scharfsinn auch 190 a [καὶ ἰατροί], 199 d [καὶ τὰ μή], 199 e [ὤιμην σε εὑρήσειν] Berücksichtigung verlangt. Aber auch Ergänzungen gibt es, nicht nur ἡμῖν 190 b, gleich danach zweimal ἄν und ὅτι ⟨δή⟩ 197 d 2 (Oxyr.), auch 191 e ist ἀνδρεῖαι μὲν πάντες οὗτοί εἰσιν ἀνδρεῖοι ausgezeichnet und entspricht der platonischen Lehre; das müßte geradezu ein Philosoph verbessert haben, wenn Platon geschrieben hätte ἀνδρεῖοι μὲν πάντες οὗτοί εἰσιν. Die Handschrift war aber keineswegs gut, die sich ein Soldat in die Kolonie des Philadelphos mitnahm. Ich stoße beim Lesen dieses doch so einfachen Dialoges häufig an, kann aber nur zu sehr wenigen Stellen etwas sagen.

Gleich die erste Rede des Lysimachos soll die senile Geschwätzigkeit zeigen; wie öfter läßt Platon im weiteren Verlauf in der charakteristischen Stilisierung nach. Ich schreibe die langen Sätze nicht ab; jeder kann das Entbehrliche leicht finden. Aber 179 a ἔστιν οὖν τοῦτο περὶ οὗ πάλαι τοσαῦτα προοιμιάζομαι τόδε. Da ist das erste Pronomen gewiß entbehrlich, für uns unnachahmlich, aber sehr gut, lehrt den Unterschied der Demonstrativa. Für den Redner ist das, was er im Kopfe hat, etwas Gegebenes, wie der Gegner für den Prozeßredner; der Relativsatz führt es aus, weil

es für die Hörer nicht gegeben ist. Geschwätzig ist gleich nachher das überflüssige τοὐμοῦ πατρός. Aber er sagt auch, daß er sich wiederholt und lang wird.

In 179 b ist die Lücke anerkannt; es wird hinter ὑπομνήσοντες ⟨πάρεσμεν oder ἥκομεν⟩ fehlen.

181 ὅδ' ἐστι Σωκράτης περὶ οὗ ἑκάστοτε ἐμέμνησθε. Badham streicht den Eigennamen; das ist falsch, aber ich finde bei ihm, daß er das Richtige ebenso wie ich gesehen hat: der Artikel muß ja stehen. Es werden mehrere Sokrates unterschieden.

καὶ μὴν ὦ Λυσίμαχε μὴ ἀφίεσό γε τἀνδρός· ὡς ἐγὼ καὶ ἄλλοθι [γε] αὐτὸν ἐθεασάμην usw. Das erste γε steht sehr weit ab, gehört aber zu καὶ μήν; das zweite ist unerträglich, oder was soll es?

181 c περὶ δὲ ὧν ἠρξάμεθα τί φατε; τί ὑμῖν δοκεῖ τὸ μάθημα, τοῖς μειρακίοις ἐπιτήδειον εἶναι ἢ οὔ. So zu verteilen. Fragezeichen hinter δοκεῖ macht den Satz leblos. Der Infinitiv erklärt τί, in zwangloser Weise angereiht.

182 c. Die Kunst des Fechtmeisters macht den Mann θαρραλεώτερον καὶ ἀνδρειότερον. μὴ ἀτιμάσωμεν δ' εἰπεῖν . . . ὅτι καὶ εὐσχημονέστερον. ἐνταῦθα ⟨δ'⟩, οὗ χρὴ τὸν ἄνδρα εὐσχημονέστερον φαίνεσθαι, [οὗ] ἅμα καὶ δεινότερος τοῖς ἐχθροῖς φανεῖται διὰ τὴν εὐσχημοσύνην. Mit dem zweiten οὗ oder οὗν ist in keiner Weise etwas anzufangen. οὗ ist eingesetzt, als δ' fehlte.

185 b. Sokrates hat gefragt, ob sie nicht zuerst untersuchen müßten, was das wäre, wofür sie einen Lehrer suchen, und erläutert die Frage ὧδε ἴσως μᾶλλον κατάδηλον ἔσται. οὗ μοι δοκεῖ ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν ὡμολογῆσθαι τί ποτ' ἔστιν περὶ οὗ βουλευόμεθα καὶ σκεπτόμεθα, ὅστις ἡμῶν τεχνικὸς καὶ τούτου ἕνεκα διδασκάλους ἐκτήσατο καὶ ὅστις μή. „Wir haben uns nicht zuerst über das Wesen von dem verständigt, über das wir beraten und untersuchen, wer von uns sachverständig ist und um jenes willen Lehrer gehabt hat und wer nicht." Das steht da, und ich dächte, das zweite Verbum καὶ ἐσκέψατο wäre ganz unentbehrlich, denn οὗ ist Neutrum, dazu paßt ὅστις nicht; das ganze zweite Glied ist die nähere Ausführung des allgemeinen περὶ οὗ βουλευόμεθα. Aber ein anderer Fehler ist darin. Wir suchen nicht wegen der Turnkunst einen Lehrer, sondern einen Lehrer der Turnkunst. ἕνεκα muß fort. Es stammt aus 185 d 9 τεχνικὸς εἰς ἐκείνου θεραπείαν οὗ ἕνεκα [σκοπούμενοι] σκοποῦμεν. Da aber ist das οὗ ἕνεκα σκοποῦμεν nicht der Lehrgegenstand, sondern die ψυχῆς θεραπεία, die durch diesen erzielt wird. Die Dittographie 185 d soll man einfach anerkennen und tilgen.

187 e ὅς ἂν ἐγγύτατα Σωκράτους ᾖ τι λόγοι ὥσπερ γένει καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος. Daß die Vergleichung mit der nahen Verwandtschaft nur den Ausdruck ἐγγύτατα ᾖ τι erläutern will, ist richtig schon von Schleiermacher bemerkt. Aber wer das zusetzte, stieß mit Recht an; oder kann man so sagen „nahe sein" oder „nahe sein mit Reden". Cron hat λόγοι ὥσπερ γένει beseitigt, das letzte richtig. Also war ᾖ τι freilich da, als der Zusatz gemacht ward, aber er ward gemacht, weil es unverständlich war, verdorben aus ἴτι, das Sauppe gefunden hat, und nun ist λόγοι durchaus angemessen.

188 d κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἁρμονίαν καλλίστην ἡρμοσμένος, οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῶι ὄντι ζῆι ἡρμοσμένος οὗτος αὑτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα ἀτεχνῶς δωριστί. Diese

Fassung bedarf keiner Empfehlung. Überliefert ist ζῆν ἡρμοσμένος οὗ αὐτός αὑτοῦ τὸν βίον σύμφωνον, und weil weder der Infinitiv sich in erträglicher Weise einordnen ließ, noch οὗ überhaupt verstehen, sind ζῆν ἡρμοσμένος οὗ verworfen worden, und billiger geht es denn auch nicht. Aber wie sollen sie hereingekommen sein? Und αὐτός ist auch nur allenfalls als Stütze für αὑτοῦ entschuldbar, fast wie in anderen Dialekten das Pronomen αὐτοσαυτοῦ oder αὐταυτοῦ steht, da auf die Selbsttätigkeit nichts ankommt. οὗ ist in Wahrheit die richtige Korrektur, die αὐτός zu οὗτος machen soll, und dies Pronomen steht, weil das ganze Glied sich verselbständigt hat, nicht mehr unter δοκεῖ fällt, d. h. weil ζῆν ζῆι war und wieder werden muß.

189 c. Lysimachos sagt: „Ich vergesse infolge meines Alters, was ich fragen will und was ich höre, ἐὰν δὲ μεταξὺ ἄλλοι λόγοι γένωνται, οὐ πάνυ μέμνημαι.“ Man kann nicht δέ so beseitigen, daß der Bedingungssatz zum vorigen gezogen wird. Denn wer seine eigenen Fragen vergißt, wird auch die Antworten nicht behalten, eins wie das andere; nur zusammen könnten sie die Einschränkung bekommen „wenn andere Reden zwischentreten“. Deutlich ist das Vergessen von Frage und Antwort ein Glied, und daß er in einem Gespräche, wie es hier von mehreren geführt wird, den Faden verliert, das zweite. Dies aber ist schwerer, kann also nicht durch οὐ πάνυ μέμνημαι eingeschränkt werden, sondern fordert eine Steigerung: καὶ πάνυ οὐ μέμνημαι.

Über Nikeratos, Nikias' Sohn, handelt Kirchner Prosop. Att. 10 741 und schließt aus einem Aristophanesscholion, Ritter 358, daß er es zum Strategen gebracht hat, was zu dem, was wir über ihn wissen, schlecht stimmt. Ich finde am Rande des Scholions bei mir eine andere Behandlung. ἐμφαίνει ὅτι καὶ αὐτὸς τῶν εὐδοκιμούντων ἦν στρατηγός, καὶ ὁ υἱὸς στράτιππος. In der richtigen Lesung στρατηγός sind wir zusammengetroffen, aber daß der Scholiast die ganz gleichgültige Notiz gebracht hätte, der hier erwähnte Stratege Nikias hätte einen Sohn gehabt, der es auch so weit brachte, ist unglaublich, zumal der Sohn nicht einmal genannt ist. Die leicht verlesenen Worte waren καὶ οὗτος στρατηγός, ein selbständiges kurzes Scholion zu Νικίαν.

Im Gegensatze zum Laches, über den ich noch Zweifel genug habe, liest sich der Charmides und noch mehr der Lysis ganz glatt. Bedenklich wird nur, daß im Charmides der Coislinianus so viel aus byzantinischer Verbesserung bieten soll, vgl. S. 333.

Zum LYSIS habe ich nichts zu sagen; nur die Scheußlichkeit muß ich brandmarken, daß der falsche Akzent Λύσις immer noch die Texte behauptet (ebenso Νῖνος Ges. 685 c), sicherlich nicht aus Überlegung, sondern durch vis inertiae; aber was sich behauptet, ist die Praxis der Byzantiner, die mit α ι υ nun einmal nicht durchkommen konnten, und da die Aussprache weder den Zirkumflex mehr vom Akut, noch kurz und lang unterschied, konnte es ihnen auch einerlei sein. Uns nicht, wenn wir einmal Akzente setzen. Es wäre Zeit, daß man sich auch klar machte, daß die Πιλάτος, Νουάτος, Λιβεράλις gar keine andere Betonung geben wollen als die, welche man hörte, aber in ταχυτᾶτος πρῶτος φιλτάτων auch.

Endlich weise ich gern auf zwei schöne fremde Emendationen hin, Charm. 165 d, die Medizin schafft großen Nutzen, τὴν γὰρ ὑγίειαν καλὸν ἡμῖν ἔργον ἀπεργάζεται. ἢ ἀποδέχηι τοῦτο. Da ist ἢ von Radermacher aus εἰ gemacht. Lys. 223 b. Die Pädagogen nehmen keine Raison an, ἅμα δ' ἐδόκουν ἡμῖν ὑποπεπωκότες ἄποροι εἶναι προσφέρεσθαι. So Kentenich, ἀλλ' ἐδόκουν codd.

EUTHYDEMOS 277 a 6. Kleinias hat zugegeben, daß der Lehrer ihm etwas abhört, was er weiß, weil er alle Buchstaben weiß. Dann geht es nach der Überlieferung weiter τί οὖν, ἢ δ' ὅς, ἆρα σὺ μανθάνεις ἅττ' ἂν ἀποστοματίζηι τις, ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος γράμματα μανθάνει; — οὔκ, ἀλλ', ἢ δ' ὅς, μανθάνω (TW^2, μανθάνει TW^1). — οὐκοῦν ἃ ἐπίστασαι εἰδὼς (T, ἔφη BW) μανθάνεις; Routh hat in εἰδώς das verschriebene ἢ δ' ὅς erkannt, das hierher gehört, denn es steht hier bei den Fragen des Euthydem. Dann wird es aber kurz vorher bei der Antwort des Kleinias schwerlich gestanden haben. Da die erste Doppelfrage in sich unklar ist, hat Routh ἆρα οὐ für ἆρα σύ leicht gemacht, der Schreiber des Coislinianus ἆρα σὺ οὐ. Aber damit ist die Antwort des Kleinias nicht gerechtfertigt, so daß Badham ein ἐγώ in sie einsetzen wollte. So wie es steht, sieht es aus, als hätte Kleinias das zweite Glied der Frage nicht gehört, so daß ich es einmal aussondern wollte und danach übersetzt habe. Doch das verträgt sich mit dem ablehnenden „Nein" des Kleinias nicht. Das ist überhaupt anstößig; der Knabe wird kein Wort mehr sagen, als einem Ja oder Nein entspricht. In seiner Antwort ist der Sitz des Fehlers. Aber sehen wir erst die Frage an „lernst du, was der Lehrer abhört, und wer die Buchstaben nicht kennt, lernt es". Das ist widersinnig; da fehlt ja die Negation. Es muß heißen ὁ δὲ μὴ ἐπιστάμενος [μανθάνει] οὔ. Das οὔ steht auch da: es ist nur zu der Antwort des Kleinias gezogen. μανθάνει aber ist die Variante, die BW^1 im Texte der Antwort haben, stammt also vom Rande. Bleibt als Antwort ἀλλ', ἢ δ' ὅς, μανθάνω. Auch das ist noch unbefriedigend, aber wir haben schon gesehen, daß ἢ δ' ὅς an sich unwahrscheinlich ist: es ist Korrektur, richtige Variante zu dem εἰδώς oder ἔφη in dem nächsten Sätzchen. Bleibt ἀλλ': das ist das ἄλλως der Randnotiz. Kleinias hat nichts als μανθάνω geantwortet. So führt die richtige Deutung der Überlieferung ohne weiteres zum Ziele.

277 c 1 πότεροι (so W eine Konjektur von Hirschig bestätigend) οὖν εἰσιν οἱ λαμβάνοντες ὁτιοῦν, οἱ ἔχοντες ἤδη ἢ οἱ [ἂν] μή; — οἱ ἂν μὴ ἔχωσιν.

280 d 2 ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα, τὰ ἀγαθά. d 4 διὰ τὴν τούτων κτῆσιν, τῶν ἀγαθῶν. 281 a 7 περὶ τὴν χρείαν ὧν ἐλέγομεν τὸ πρῶτον, τῶν ἀγαθῶν. Die Interpunktion muß dem Leser die Mühe abnehmen, die Apposition als solche herauszuhören; solche Kommata hätte Burnet häufig setzen sollen, z. B. 276 e 5 πάντα . . . τοιαῦτα ἡμεῖς ἐρωτῶμεν, ἄφυκτα.

283 a 5. Es muß doch wohl heißen πρότερος ἦρχε[το] τοῦ λόγου, aber b 2 κατήρχε⟨το⟩ λόγου.

285 e 3 schließt Dionysodoros einen Beweis, dem sich Ktesippos nicht entziehen kann, οὔκουν σὺ γ' ἂν ἀποδείξαις πώποτε ἀκούσας οὐδενὸς ἀντιλέγοντος ἑτέρου ἑτέρωι. Ktesippos kann dem Trugschluß nicht ausweichen,

hilft sich aber mit seiner Unverfrorenheit „Das ist richtig; aber ich höre doch einen, der dir widerspricht, Ktesippos dem Dionysodor" ἀληθῆ λέγεις, ἔφη, ἀλλὰ ἀκούω μὲν νυνὶ σοὶ [ἀποδείκνυμι] ἀντιλέγοντος, Κτησίππου Διονυσοδώρωι. Der Zusatz ist dadurch hervorgerufen, daß νυνεί als νῦν εἰ verstanden war. Badham hat es richtig gelesen.

286 e 1. Dionysodor hat die Möglichkeit des Irrtums geleugnet, sich aber so weit vergessen, dem Sokrates das beliebte ἀλλ' ἔλεγξον einzuwerfen; dafür straft ihn die Frage „ist das möglich, wenn es keinen Irrtum gibt?" Euthydem sieht die Gefahr und wirft dazwischen „nein, das ist unmöglich". Woraus Sokrates die peinliche Folgerung zieht οὐδ' ἄρα ἐκέλευεν, ἔφην (Byzant. ἔφη codd.) ἐγώ, νυνδὴ Διονυσόδωρος ἐξελέγξαι. Darin ist ἐκέλευεν schon in den Codd. in ἐκέλευον verdorben, geheilt von Hermann. Nun wird es schlimm. Die ersten Worte Euthydems sind noch einhellig überliefert τὸ γὰρ μὴ ὂν πῶς ἄν τις κελεύσαι. Dann fährt T fort ὦ Εὐθύδημε, ἦν δ' ἐγώ, und dabei würde man sich beruhigen, denn vor dem τὸ γάρ des Euthydem ergänzt sich leicht, wie so oft im Drama, der Gestus der Zustimmung, die damit als selbstverständlich erscheint. Nun steht aber in BW οὐδὲ κελεύεις ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Εὐθ., und das wiederholt die Randnotiz in W mit dem besseren σὺ δὲ κελ. Ganz wegwerfen kann man das nicht; aber die Antwort des Sokrates kann nur so lauten, wie in T, ὅτι verdirbt alles. Das ist ein Zeichen der Variante oder der Verweisung auf die Randnotiz gewesen, wie es Diels, Herm. 36, 74 bespricht. Diese aber ist nicht am rechten Fleck aufgenommen. Auf des Sokrates Frage οὐδ' ἄρα ἐκέλευεν antwortete Euthydem mit starker Stirn οὐδ' ἐκέλευεν· τὸ γὰρ μὴ ὂν πῶς ἄν τις κελεύσαι; und Sokrates schloß ab, ὦ Εὐθύδημε usw. Der Text schwankt hier stark; ich kann aber auch das einhellig überlieferte τὰ σοφὰ ταῦτα καὶ τὰ εὖ ἔχοντα nicht verstehen. In τὰ εὖ ἔχοντα muß ein Fehler stecken.

289 d 5 ἄλλοι δυνατοὶ χρῆσθαι οἷς ἐκεῖνοι ἠργάσαντο [οἱ] λογοποιεῖν αὐτοὶ ἀδύνατοι. Die im Grunde selbstverständliche Verbesserung λογοποιεῖν für λυροποιεῖν ist längst gefunden; aber wie kann der Artikel davorstehen? Dann bedingte die Unfähigkeit, eine Rede zu machen, die Fähigkeit, eine gemachte zu gebrauchen. Das wahre Verhältnis dieser Apposition ist konzessiv. Das οι aber wird nichts anderes sein als Rest der richtigen Variante.

293 a δεόμενος τοῖν ξένοιν ὥσπερ Διοσκόρω ἐπικαλούμενος muß man aus Ven. 181, Ξ, aufnehmen, auch wenn es Konjektur sein sollte, was mir sehr fraglich ist. Διοσκούρων B TW wird nur behalten, wer sich freut, wenn er etwas Anstößiges mit viel Worten und Belegstellen zu konservieren trachtet.

293 d 3. Die Handschriften haben τὸ λεγόμενον, καλὰ δὴ πάντα λέγεις; das ist verdorben; καλὰ δὴ παταγεῖς ist bei Photios-Hesych überliefert, scheint sehr ansprechend; dann liegt in παταγεῖν, das von dem Gezwitscher der Vögel im Gegensatze zum Gesange gesagt wird, daß hinter dem Gerede nichts ist. Das Scholion erklärt ἐπὶ τῶν αἴσια ἀγγελλόντων, verlangt also πάντ' ἄγεις, beruft sich auf Aristophanes Γεωργοῖς. Dort wird dies also gestanden haben; es schloß einen Trimeter. Der Sinn ist so mindestens ebenso gut. Sokrates durchschaut, wie Euthydem seinen Schluß machen

wird; er bringt „alles nach Wunsch" mit, weil er immer recht behält. Sichere Entscheidung über die alte Variante ist nicht möglich, da wir für das λεγόμενον keinen Beleg mehr lesen. Aber zu εἶέν, an das sich τὸ γὰρ λεγόμενον lehnt, das aber die folgende vorgreifende Mitteilung des Schlusses einleitet, scheint πάντ' ἄγεις besser zu passen; es liegt auch dem πάντα λέγεις der codd. zugrunde. Im folgenden ist die Glosse τοῦτο ἀδύνατόν ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μή schon zu Eur. Her. 1407 ausgeschieden.

296 d 3. Euthydem hat bewiesen, daß Sokrates immer alles gewußt hat und jetzt weiß, καὶ νὴ Δία, ἔφη αὐτὸς, ἀεὶ ἐπιστήσηι καὶ ἅπαντα. Daß darin nicht ἀεί und ἅπαντα durch καὶ verbunden sind, das Immer-Wissen und Alles-Wissen, folgt allein schon aus dem Fehlen von τε; der Unterschied ist aber auch nicht gemacht und nicht zu erwarten. Was hinzugefügt wird, ist nur, daß die Allwissenheit auch für die Zukunft gilt, also ἀεὶ καὶ ἐπιστήσηι ἅπαντα. Dies ist ein letzter Trumpf; ihn sondert der Redner dadurch ab, wie es in Referaten oft geschieht, daß er von neuem ἔφη, bezogen auf dieselbe Person, einfügt. Das hat hier die Erklärung αὐτός herbeigeführt, einen Zusatz, den Sokrates nur in der Form ἐκεῖνος allenfalls hätte machen können.

298 a 8. οὐκοῦν καὶ ὁ Χαιρέδημος ἕτερος ὢν πατρὸς οὐ πατήρ ἐστιν kann es heißen; ebensogut οὐκ ἂν πατὴρ εἴη. Auf diese beiden Fassungen führen die Varianten οὐκ ἄν B T, οὐ W und εἴη T, ἐστι BW. Da mag man wählen; aber ein Drittes darf man nicht machen.

298 c πότερον ἐμὸς μόνος ἐστὶ πατὴρ ἢ καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Eine der zahlreichen Stellen, wo die Modernen nicht dulden, daß die Griechen den Begriff „nur" adjektivisch geben, und daher μόνον eingeschwärzt wird. Ich habe das häufig bekämpft, ziemlich in allen Stilarten. Hier stehe aus Platon Lys. 212 b ἐὰν μόνος ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον φιλῆι.

297 c. Die prachtvolle Stelle ist wohlerhalten und nur aus Mißverständnis öfter mißhandelt. πολὺ γάρ πού εἰμι φαυλότερος τοῦ Ἡρακλέους, ὃς οὐχ οἷός τε ἦν τῆι τε ὕδραι διαμάχεσθαι, σοφιστρίαι οὔσηι καὶ διὰ τὴν σοφίαν ἀνιείσηι, εἰ μίαν κεφαλὴν ἀποτμηθείη[1]) τοῦ λόγου, πολλὰς ἀντὶ τῆς μιᾶς, καὶ καρκίνωι τινί, ἑτέρωι σοφιστῆι, ἐκ θαλάττης ἀφιγμένωι, νεωστί μοι δοκεῖν καταπεπλευκότι. Die Interpunktion zeigt, wie er die Deutung auf Euthydem und Dionysodor übermütig stückweise vorbringt; das letzte Glied erst hebt den letzten Zweifel, daß alles auf diese Sophisten gemünzt ist. Was Sokrates heranzieht, ist selbstverständlich das Sprichwort οὐδ' Ἡρακλῆς πρὸς δύο, und jedes Kind kannte die Geschichte, hatte sie auch im Bilde gesehen, ja sogar in ganz ähnlicher Verwendung von dem Komiker Platon (Stob. Ekl. II 2, 3) gehört. Schämt man sich da nicht, daß die Philologen mit der Entdeckung kommen, das stamme von Herodoros oder, natürlich, von Antisthenes.

298 d 3 καὶ σὺ ἄρα ἀδελφὸς εἶ τῶν κωβιῶν καὶ κυναρίων καὶ χοιριδίων. Was soll ein Fisch, ein Dinerfisch, den Athenaeus nur mit wenig Komikerversen zu belegen wußte, neben den jungen Hunden und Ferkeln? Schon

[1]) So T viel besser als B κεφαλὴν τοῦ λόγου ἀποτέμοι. Die passive Konstruktion erschien anstößig.

das Deminutiv sollte den Ausschlag für βοιδίων, B, geben gegen κωβιῶν T und W marg. ὠϊδιων W zeigt die Korruptel aus βοιδίων.

299 c 7 bringt Ktesippos den Euthydem zum Schweigen, merkt dessen Verwirrung und sagt höhnisch ἐγὼ δὲ ὤιμην σε δεινότερον εἶναι καὶ τόνδε τὸν ἑταῖρον. Mit den letzten Worten reizt er den Dionysodor, der denn auch sofort das Wort nimmt. δεινός ist also ganz allgemein gesagt, δεινός λέγειν, ἀντιλέγειν, μάχεσθαι. Daher ist falsch, was dahinter überliefert ist, ἅτε ὁπλομάχην ὄντα, gekennzeichnet durch die unattische Form für ὁπλομάχον. Wer es zusetzte, dachte daran, daß die Sophisten früher ὁπλομάχοι gewesen sind, und brachte es mit der Bewaffnung des Geryones zusammen, von der vorher die Rede war. Aber ein Fechtmeister ist kein Kammerunteroffizier.

300 b 4. Euthydem hat ξύλα καὶ σιδήρια als σιγῶντα bezeichnet. Dagegen protestiert Ktesippos οὔκουν ἤι (εἰ W falsch) γε ἐγὼ παρέρχομαι, ἐν τοῖς χαλκείοις, ἀλλὰ φθεγγόμενα καὶ βοῶντα φαίνεται (λέγεται codd.), ἐάν τις ἅψηται.

302 a 1 mußte es mit T^2 βοῦς καὶ πρόβατα (Akkus. plur.) heißen gegen πρόβατον, das hereingekommen ist, weil βοῦς als Nomin. sing. verstanden ward. Jetzt ist das Richtige durch Pap. Oxyr. 886 gesichert.

303 e 5 τὸ δὲ δὴ μέγιστον, ὅτι ταῦτα οὕτως εὖ (Badham, ἔχει codd., das er behielt, Schanz richtiger tilgte) ὑμῖν καὶ τεχνικῶς ἐξηύρηται, ὥστε ⟨ἐν add. Heindorf⟩ πάνυ ὀλίγωι χρόνωι ὄντιν' οὖν ἂν μαθεῖν ἀνθρώπων, ἔγνων ἐγὼ καὶ τῶι Κτησίππωι τὸν νοῦν προσέχων (v. Heusde, προσέχω codd.) ὡς [ταχύ Cobet] ὑμᾶς ἐκ τοῦ παραχρῆμα μιμεῖσθαι οἷός τ' ἦν. Wie das steht, muß τὸ δὲ μέγιστον Objekt von ἔγνων sein; aber niemand wird das erwarten, bis er an ἔγνων ἔγωγε kommt, und es ist auch schief, daß Sokrates diese Hauptsache nicht an sich, sondern nur als seine Beobachtung anführt. Also interpungiert man vor ἔγνων. Aber das schafft ein hartes Asyndeton, und jeder erwartet einen Anschluß, der sich auf viele Weisen geben ließ. Warum scheut man sich nur vor einem kleinen Zusatz, was doch der Zustand der Überlieferung wahrlich nicht verbietet, der so vieler Nachhilfe bedarf. Was da fehlt, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen; ich denke aber, ἔγνων ⟨γοῦν⟩ wird es gewesen sein.

305 c 7 οἴονται εἶναι πάντων σοφώτατοι ἀνθρώπων, πρὸς δὲ τῶι (Byz. wenn nicht andere Überlieferung, τὸ codd.) εἶναι καὶ δοκεῖν πάνυ παρὰ πολλοῖς· ὥστε ⟨δὲ⟩ παρὰ πᾶσιν εὐδοκιμεῖν ἐμποδών σφισιν εἶναι . . . τοὺς περὶ φιλοσοφίαν ἀνθρώπους. Der Ausfall von δέ hängt mit der Lesart πρὸς τὸ δοκεῖν zusammen, das dann zu ἐμποδών gehören soll. Ein wenig Nachdenken lehrt, daß es so nicht geht.

305 e 5 verdirbt die herrschende Änderung ὄντως für οὕτως die Feinheit. Kriton hat gesagt, die gegnerische Ansicht hätte εὐπρέπειαν; darauf Sokrates καὶ γὰρ ἔχει οὕτως, εὐπρέπειαν μᾶλλον ἢ ἀλήθειαν, „Ja das hat sie, schönen Schein mehr als Wahrheit". Phaidon 62b 1 καὶ γὰρ ἂν δόξειεν οὕτω γ' εἶναι, ἄλογον. So kann οὕτω öfter überflüssig scheinen, Gorg. 509 a 2 ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὑτωσί, Eurip. Hik. 1186 ῥαιδίως οὕτως μεθείς (wo es ganz falsch wäre „so leicht" zu verstehen; leichtsinnig, wie du es vorhast, ist es). Hippokrates Prognost. 11, 138 Littré ἦν μὴ ἑκὼν οὕτω ποιῆται ὁ ἄνθρωπος τὴν ἄφεσιν τῆς φύσης.

GORGIAS 460 b 7 ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος; — Πάντως δήπου. — ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει; — ναί. —

οὐκ οὖν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι; — ⟨ναί. —⟩ τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν; — φαίνεταί γε. —

οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὅ γε δίκαιος ἀδικεῖν. — ἀνάγκη. — τὸν δὲ ῥητορικὸν ἀνάγκη ἐκ τοῦ λόγου δίκαιον εἶναι; — ναί. —

οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν; οὐ φαίνεται.

Natürlich ist oft bemerkt, daß hier zuviel steht, und bald dies, bald jenes als Interpolation verworfen. Aber Grund zur Interpolation ist nicht abzusehen. Es sind zwei gute Fassungen, die uns zur Wahl stehen; den letzten Satz haben sie gemein. Möglich ist jede; für platonisch wird die gelten, welche minder schematisch ist, und der Anklang von φαίνεται, οὐ φαίνεται fällt auch ins Gewicht. Also schalte ich die Worte vom ersten οὐδέποτε ἄρα bis ναί aus. Daß vorher eine Zustimmung zu ergänzen ist, wird ohne weiteres einleuchten. Die Variante ist eben dadurch entstanden, daß der Syllogismus in strenge Form gebracht ward.

Gleich danach 460 d ist F reicher. τῇι πυκτικῇι χρῆταί τε ⟨καὶ ἀδίκως χρῆται⟩ καὶ ἀδικῆι. Was Zusatz gegen die anderen scheint, ist die Variante zum Ganzen τῇι πυκτικῇι ἀδίκως χρῆται; καὶ davor ist Angabe der v. l., die freilich nicht zu empfehlen ist.

461 b wird die Entrüstung des Polos dadurch charakterisiert, daß er sich in ein Anakoluth verwickelt. Das ist eine glückliche Bosheit, denn bei seinem ersten Auftreten 448 c hat er sich der feinsten gorgianischen Figuren bedient, wie Sokrates zu kennzeichnen nicht verfehlt hat. Platon hatte dabei seine rhetorische Schrift vor Augen, wie sich darin zeigt, daß er 462 c auf die ἐμπειρία zurückgreift, die auch zuerst der Ausgangspunkt zur τέχνη war. 465 d hören wir, daß Polos die Philosophie des Anaxagoras benutzte; Phaidros 267 c bringt einige terminologische Neubildungen hinzu. Wie es Platons Weise ist, genügt es ihm, den Stil nur zu Anfang zu kopieren; den werden wir hier also nicht verlangen, aber das Anakoluth ist doch für die seelische Verfassung des Schönredners bezeichnender als jede Beschreibung durch Worte; um so weniger ist erlaubt, es zu vertreiben. Ich muß das Ganze abschreiben. τί δὲ, ὦ Σώκρατες, οὕτω καὶ σὺ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὥσπερ νῦν λέγεις; ἢ οἴει ὅτι Γοργίας ἠισχύνθη σοι μὴ προσομολογῆσαι . . . ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις, τοῦτο ⟨ὃ Byzant.⟩ δὴ ἀγαπᾶις αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα· ἐπεὶ τίνα οἴει ἀπαρνήσεσθαι usw. Was ist die δόξα des Sokrates? Nichts kann es sein, als was ich eben ausgeschrieben hatte, daß der Rhetor kein Unrecht tut. Das ist zwar nur eine Konsequenz, die Sokrates gezogen hat, aber darf hier seine δόξα heißen. Aber kein anderer teilt sie, Gorgias gewiß nicht. Also kann sich καὶ in οὕτω καὶ σύ nicht auf σύ beziehen, sondern ist jenes häufige καί in der Frage, Porson zu Phoen. 1373; steigern könnte es nur δοξάζεις, und das ist wohl nicht unmöglich. Im folgenden ist Sinn und Verstand verloren, wenn der Satz, den ὅτι einleitet, und der bis τοῖς λόγοις, wenn man will, bis ἐρωτήματα reicht, den Inhalt des οἴει bilden soll. Daß Gorgias sich geschämt hat und in Widersprüche geraten

ist, hat jeder Anwesende gehört; Sokrates weiß es, und so kann es ihm nicht in entrüsteter Frage vorgehalten werden. Also bedeutet ὅτι weil, und Polos sagt „Oder meinst du, weil Gorgias sich genierte, dir nicht zuzugestehen, daß der Rhetor die Gerechtigkeit kennen und nötigenfalls lehren müßte, und weil sich daraus vielleicht ein kleiner Widerspruch ergab — das, woran du deine Freude hast, und hast doch die Debatte selbst dahin gelenkt." Es fehlt also der Inhalt des οἴει. Er konnte nur so etwas sein wie „glaubst du zu triumphieren, gewonnen zu haben". Das wird nicht ausgesprochen, wird in der Erregung verschluckt, denn es drängt sich bei der Erwähnung des Widerspruches der Ärger vor, daß Sokrates es eben auf den Widerspruch abgesehen hatte, wie er das in der Debatte gern tat. Aber bei jedem solchen Anakoluth muß doch herauskommen, was normal folgen sollte, und muß der Grund des Bruches der Konstruktion faßbar sein. Gewiß; gewiß auch hier. Wenn der Inhalt des οἴεσθαι ein „triumphieren, gewonnen haben" sein würde, so ist es mit dem ἀγαπᾶν vorweggenommen, das in derselben Sphäre liegt. Polos hat nur noch im Gedächtnis, daß er angefangen hat ἢ οἴει; daher fährt er fort ἐπεὶ τίνα οἴει; der Inhalt des οἴεσθαι ist nun ein ganz anderer. Daß Polos, der gleich danach mit sehr grobem Geschütz schießt und den Überlegenen spielt [1]), sich hier zuerst verhaspelt, scheint mir eine vortreffliche Bosheit Platons.

470 a 9 οὐκοῦν [τό μέγα δύνασθαι] πάλιν αὖ σοι φαίνεται, ἐὰν μὲν πράττοντι ἃ δοκεῖ ἕπηται τὸ ὠφελίμως πράττειν ἀγαθόν τε εἶναι, καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικεν, ἐστὶν τὸ μέγα δύνασθαι, εἰ δὲ μή, κακόν [καὶ σμικρὸν δύνασθαι]. Wenn das erste richtig verworfen ist, wundere ich mich, daß das zweite nicht desselben Weges geschickt ist. Wenn das von Polos erwünschte μέγα δύνασθαι am ὠφέλιμον hängt, damit es ein ἀγαθόν ist, so ist es im anderen Falle κακόν. Der Grad des δύνασθαι ist weder zur Debatte gestellt, noch ist er verschieden: totschlagen kann ich auch, ohne Tyrann zu sein, das hat ja Sokrates vorher ausgeführt.

471 d κατ' ἀρχὰς τῶν λόγων ἔγωγέ σ' ἐπήινεσα ὅτι μοι δοκεῖς εὖ πρὸς τὴν ῥητορικὴν πεπαιδεῦσθαι — τοῦ δὲ διαλέγεσθαι ἠμεληκέναι. Da verfehlt man den Witz, wenn man erklärt, zu dem zweiten Satze sei aus ἐπήινεσα ein farbloses verbum dicendi zu entnehmen. Sokrates redet nicht salopp, sondern höhnisch; er spricht den letzten Satz mit ganz anderem Tone; sie hängen nicht zusammen, sonst würde beim ersten Gliede μέν stehen. Auf das ῥητορικῶς λέγειν kommt er gleich wieder zurück, 471 e. In der Unterordnung des ἠμεληκέναι, wo er ἠμέληκας sagen konnte, steckt die rücksichtslose, verletzende Art, in der er überhaupt zu Polos redet.

486 c 4 steht in der Parodie euripideischer Verse aus der Antiope παῦσαι δ' ἐλέγχων. Mit Wahrscheinlichkeit hatte Nauck μελωιδῶν aus zwei Komikerstellen eingesetzt, die man bei ihm zu Fr. 188 findet, und doch

[1]) Kallikles nennt es 482 d καταγελᾶν. Übrigens muß dort mit dem Vindobon. Υ κατεγέλα geschrieben werden, denn der Infinitiv würde besagen, daß Polos von seinem καταγελᾶν geredet hätte.

falsch. In T steht als Variante παῦσαι ματάιζων. Natürlich ist das aus Euripides genommen, ist auch sehr viel schöner.

491 d 1 ΚΑΛΛ. τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστίν, πλέον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων. ΣΩ. τί δέ; αὑτῶν, ὦ ἑταῖρε, τί ἢ τί ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους; ΚΑΛΛ. πῶς λέγεις. Mit dem TIHTI ist nichts anzufangen, wie man sich auch mit dem Akzentuieren plage, solange es in die Frage des Sokrates einbezogen wird. Scheidet man es aus, so muß es von Kallikles gesprochen werden und einen verwunderten Zwischenruf bezeichnen, so daß Sokrates sein an sich genügendes αὑτῶν durch ἄρχοτας ἢ ἀρχομένους ergänzt. Und eben eine solche Zwischenfrage ist es; der Akzent ist mir ganz einerlei, τιὴ τί wird am wenigsten anstößig sein. Aristophanes in den Horen bei Athen. 372 b V. 14 ἀπέλαυσαν ἄρα σέβοντες ὑμᾶς ὡς σύ φηις. — τιὴ τί. Gewöhnlicher in der Komödie τιὴ τί δή. Für den jungen Platon paßt die Berührung mit der komischen Sprache ausgezeichnet.

497 a 7 οἶσθα, ἀλλ' ἀκκίζηι, ὦ Καλλίκλεις, καὶ πρόιθί γε εἰς τὸ ἔμπροσθεν [ὅτι ἔχων ληρεῖς]. ἵνα εἰδῆις, ὡς σοφὸς ὢν με νουθετεῖς. οὐχ ἅμα διψῶν τε ἕκαστος ἡμῶν πέπαυται καὶ ἡδόμενος διὰ τὸ πίνειν; ΚΑΛΛ. οὐκ οἶδα ὅτι λέγεις. Daß die eingeklammerten Worte ihren Platz nicht behaupten können, ist zugestanden, aber weder die Umstellungen befriedigen noch die Streichung, da niemand so etwas mit Absicht einschieben konnte. Ist nicht evident, daß sie die richtige Fassung der Antwort des Kallikles sind: οὐκ οἶδα ὅτι ἔχων ληρεῖς. Das ὅτι λέγεις ist Glossem für den aus der Komödie bekannten vulgären Ausdruck.

508 a 2. Hier reimt Platon einmal φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα; er redet von der Harmonie in dem Weltall. Der Figur zu Liebe wagt er δικαιότης, Protag. 331 b 4 ταὐτόν ἐστι δικαιότης ὁσιότητι, um auch die Namen möglichst ähnlich zu machen. Daß er eine Figur des Gorgias nicht parodisch braucht, sondern den Anklang erzwingt, um die Verwandtschaft der Begriffe zu malen, ist beides bemerkenswert, beides Jugendstil.

508 c 8 εἰμὶ δὲ ἐπὶ τῶι βουλομένωι ὥσπερ οἱ ἄτιμοιτοῦ ἐθέλον τος ἄν τε τύπτειν βούληται usw. Die Dublette ist anerkannt; daß ἐπὶ τῶι βουλομένωι als das Gewöhnliche weichen muß, sagt Sauppe mit Recht. Es ist aber auch eine schöne Stelle, um den Unterschied von βούλεσθαι wünschen, Neigung haben, und ἐθέλειν wollen, den Entschluß haben, vorzuführen. „Jeder kann mich schlagen, der es will, wenn er es wünscht." Da mir nahegebracht war, daß jetzt behauptet würde und bei Grammatikern um der Etymologie willen Anklang fände, das Verhältnis der Verba wäre umgekehrt, fing ich einmal bei Platon an zu sammeln und hatte bald Dutzende von beweiskräftigen Stellen für das Gegenteil. Die attische Zeit kennt gar kein Schwanken, und nur in der Atthis sind beide Verba nebeneinander ganz lebendig. Die Stellen schreibe ich nicht aus: es genügt Euripides Iph. Aul. 338 τῶι δοκεῖν μὲν οὐχὶ χρήιζων, τῶι δὲ βούλεσθαι θέλων. Sein Wunsch ging darauf, zu beanspruchen, zu verlangen. ἐθελοντής ist, wer etwas freiwillig tut, aus eigenem Antrieb, βουλητόν ist das Erwünschte, Aristoteles Metaph. Δ 1072 a 28. ἀβούλητα müssen wir alle oft tun, auch ἑκούσιοι, z. B. Steuern zahlen. Kratylos sagt 471 ἐθέλω σοι συγχωρῆσαι

καὶ ἔστω οὕτω, gerade als er in der peinlichen Lage ist, ein sehr unerwünschtes Zugeständnis machen zu müssen; er tut nur so, als machte er großmütig eine Konzession.

Der Text des MENON ist sehr gut; F hat sehr viel dazu geholfen. Er verlangt Berücksichtigung gleich noch 70 b 2 in οἱ τοῦ σοῦ ἑταίρου 'Αριστίππου πολῖται Λαρισαῖοι (-σαιου die anderen). Den Nominativ hat Burnet aufgenommen, aber das notwendige πολῖται in der ersten Auflage, die ich allein in Händen habe, gestrichen, als ob man sagen könnte οἱ 'Αλκιβιάδου 'Αθηναῖοι. Menon wird hier vorgestellt, da ist kein Wort entbehrlich. Es ist wie im Anfang des Phaidon 57 a 7, wo die Vorstellung ebenso das volle τῶν πολιτῶν Φλειασίων verlangt. Es soll in der zweiten Auflage hergestellt sein. 71 b 3 ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν πῶς ἂν ὁποῖόν ἐστιν εἰδείην. So F. Wie kann man ἐστίν gegenüber ὁποῖόν γέ τι verschmähen? 100a 5, wenn in einem Homervers das attische οἳ δέ überliefert ist, darf man nicht aus Homer τοὶ δέ einschwärzen. Wenn 77 b 3 der hübsche Spruch angeführt wird, ἀρετή (gemeint als Gedeihen) ist χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι, so hat der Lyriker nicht bloß χαίρειν δύνασθαι gemeint, sondern „Macht haben", was zu dem frohen Mute sehr Wesentliches fügt; χαίρειν kann auch der Tote, auch der Bettler. So versteht auch Menon, wenn er es umbildet in ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν καὶ δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι. Ich würde hier καί einfügen, wenn es nicht in F vor δυνατόν stünde. Denn das erste, das hier im Partizip steht, ist selbstverständlich, ist aber doch das eine, zu dem die Hauptsache als ein zweites hinzutritt.

76 a 9 ἀνδρὶ πρεσβύτῃ πράγματα προστάττεις ἀποκρίνεσθαι. Da hat Cobet evident πράγματα παρέχεις verlangt; aber so ist die Verbesserung gewalttätig, und der Infinitiv schließt nicht an. πράγματα παρέχεις προστάττων ἀποκρίνεσθαι ist das Wahre.

Ich selbst schlage nur noch eine Athetese vor, die man mir nicht glauben wird, aber ich kann mir nicht helfen und bin zuversichtlich. Menon sagt am Schluß 99 e 3 „Anytos wird wohl böse werden". Sokrates οὐδὲν μέλει ἔμοιγε. τούτωι μὲν ὦ Μένων καὶ αὖθις διαλεξόμεθα. Da halte ich die erste Antwort für einen groben Zusatz. Erstens fehlt die Verbindung, wird durch μέν sogar ausgeschlossen, zweitens ist die Antwort „mit dem werde ich mich weiter unterhalten" ausreichend, stimmt aber mit ihrer Versöhnlichkeit nicht zu dem derben „Meinetwegen". Und Platon ist hier gegen Anytos gar nicht grob.

STAAT. Trotz Campbell-Jowetts langatmigen Beteuerungen ist die Überlieferung des Staates durchaus nicht vortrefflich, und die Konjektur hat gerade hier noch recht viel zu leisten. Das zeigt schon die Rezension F neben A, zu dem die anderen sich meist stellen. Zitate wie bei Galen 410 b (sogar μεταχειρίζονται statt μεταχειριεῖται ist richtig), 439 b (πράττειν), 490 c, beweisen dasselbe, aber im ganzen helfen sie nicht sehr viel. Der Ursprung der Verderbnisse ist öfter in Verwahrlosung als in dem Eingreifen von Lesern und Erklärern zu suchen. Gerechtfertigt wird die Anwendung der Konjektur durch die Vollkommenheit des Stiles, wo er ungestört geblieben ist; man hat einen festen Maßstab, den man anlegen darf, und das erleichtert immer die Kritik.

332 c 5 „ὦ πρὸς Διός", ἦν δ' ἐγώ, εἰ[οὖν] τις αὐτὸν ἤρετο „ὦ Σιμωνίδη, ἡ τίσιν οὖν τί ἀποδιδοῦσα", τί ἂν οἴει ἡμῖν αὐτὸν ἀποκρίνασθαι; Polemarchos hat sehr lebhaft mit ἀλλὰ τί οἴει zugestimmt („aber was denkst du denn", d. h. „du kannst mir doch nicht zutrauen, daß ich das nicht zugäbe"). Da kann die Beschwörung, mit der Interjektion dazu (das ist ὦ, und so betonten die Grammatiker zum Unterschied von ὦ, das sie, für den Vokativ des Artikels hielten), sich nicht an Polemarchos richten, sondern der Vokativ ὦ Σιμωνίδη nimmt sie auf. Darin liegt, daß das erste οὖν falsch ist; es stammt aus dem zweiten. Daß hinter der Anrede an Simonides eine an Polemarchos folgt und die Form τί οἴει hat, zieht die Beschwörung nicht auf sich, denn τί οἴει hat in den zwei Fällen eine ganz verschiedene Bedeutung.

335 a 6 κελεύεις δὴ ἡμᾶς προσθεῖναι τῶι δικαίωι ἢ ὡς τὸ πρῶτον ἐλέγομεν λέγοντες δίκαιον εἶναι τὸν μὲν φίλον εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακῶς, νῦν πρὸς τούτωι ὧδε λέγειν usw. Daß das nicht geht, ist ausgemacht, aber mit der Streichung von ἤ kommt man nicht durch, denn er mußte sagen „sollen wir zu dem δίκαιον einen Zusatz machen, wie wir es vorhin definierten"; ohne Zusatz eines αὐτό ist ἐλέγομεν λέγοντες unerträglich. Das führt zu dem natürlichen „Zusatz zu dem δίκαιον, das wir vorhin definierten, nämlich" . . . Das ist ὧι τὸ πρῶτον ἐλέγομεν. ως mit ι als Korrektur darüber hat den Fehler schlimmer gemacht.

336 e μὴ οἷον, daß wir auf der Suche nach dem Gerechten schlapp werden sollten und uns nicht die größte Mühe geben. οἷον τε σύ, ὦ φίλε· ἀλλ' οἶμαι οὐ δυνάμεθα. Es reicht nicht hin, das unmögliche τε in γε zu ändern; die Negation müßte wiederholt sein. Umzustellen ist ἀλλ' οἶμαι οὐ δυνάμεθα, οἷον τε σύ.

349 b 2. Der Gerechte will nicht πλέον ἔχειν τοῦ δικαίου. τί δέ; τῆς δικαίας πράξεως; — οὐδὲ τῆς [δικαίας] ἔφη. Er konnte sagen „auch als keine gerechte Handlung", allenfalls „auch als keine Handlung", aber nicht „auch als eine gerechte", denn dann lag der Unterschied in dem Adjektiv.

359 d 1 τῶι Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνωι. Das Verschiedenste ist versucht; die Artikel zeigen die Korruptel. Befriedigend ist nur Γύγηι τῶι Κροίσου τοῦ Λυδοῦ προγόνωι.

359 d 7 ἰδεῖν ἐνόντα νεκρόν, ὡς φαίνεσθαι, μείζω ἢ κατ' ἄνθρωπον· τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν ἔχειν (fehlt in A: daran soll man sich nicht klammern) οὐδέν, περὶ δὲ τῆι χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον· ὃν περιελόμενον ἐκβῆναι. Richtig interpungiert, ist nichts zu ändern.

363 a λέγουσι δέ που . . . πατέρες υἱέσιν . . . ὡς χρὴ δίκαιον εἶναι οὐκ αὐτὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες ἀλλὰ τὰς ἀπ' αὐτῆς εὐδοκιμήσεις, ἵνα δοκοῦντι δικαίωι εἶναι γίγνηται ἀπὸ τῆς δόξης ἀρχαί τε καὶ γάμοι καὶ ὅσαπερ Γλαύκων διῆλθεν ἄρτι, ἀπὸ τοῦ εὐδοκιμεῖν ὄντα τῶι δικαίωι. Am letzten wird jeder anstoßen, und mit Schein hat man mancherlei geändert, τῶι δικαίωι gestrichen, mit τῶι ἀδίκωι vertauscht; auch an Zusätze läßt sich denken. Aber Adam hat schon recht, das Überlieferte zu halten, seine Verteidigung scheint mir nur nicht ganz ausreichend. Der Finalsatz ἵνα . . . . γίγνηται beweist, daß der Gedankengang vorgeführt wird, aus dem die Eltern die Gerechtigkeit empfehlen, „sei gerecht, damit du, wenn man dich als gerecht anerkennt,

Ämterstellen, vornehme Verbindungen usw. erhältst". Da Glaukon vorher eben dasselbe dem Ungerechten in Aussicht gestellt hat, der den Schein der Gerechtigkeit wahrt, schiebt Adeimantos ein καὶ ὅσαπερ Γλαύκων διῆλθεν ἄρτι; das bewirkt, daß er nun hinzufügt „was durch den guten Ruf dem Gerechten zufällt". Auf dem guten Rufe liegt der Ton; für das εὐδοκιμεῖν kommt es gar nicht darauf an, ob die Gerechtigkeit Wahrheit oder Täuschung ist. Diesen Unterschied tat der Redner auch gut, hier nicht zu betonen, weil er den Gedankengang der Väter wiedergibt, die einfach schließen, wen man als gerecht kennt und anerkennt, dem fällt alles Gute zu, also muß man gerecht sein. Adeimantos, der diesen Gedanken mißbilligt, trägt von sich die Kritik hinein, indem er aus dem εὐδοκιμεῖν das δοκεῖν herausholt; das hat zur Folge, daß wir anstoßen, aber wenn man's erst verstanden hat, wird man es durch richtiges Lesen einem aufmerksamen Hörer unmittelbar verständlich machen; meine Übersetzung I 408 f. wird das hoffentlich erreichen.

390 b Δία, καθευδόντων τῶν ἄλλων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων, [ὡς] μόνος ἐγρηγορὼς (ὅσ)α ἐβουλεύσατο, τούτων ἐπιλαθόμενον. So schon Herwerden und Richards, aber sie stellen ὅσα an den Platz von ὡς: das zerstört den Anlaß des Fehlers, die feine kühnere Wortstellung. Die Verteidigungen von ὡς sind unausstehlich; εἰς ein recht schlechtes Basteln an den Buchstaben.

401 e 4. Vermehren hat καὶ χαίρων mit Recht umgestellt; nur ist der rechte Fleck hinter καὶ δυσχεραίνων, wie der Anschluß zeigt.

407 a 7. „Du weißt, bei Phokylides steht, man soll sich erst, wenn man zu leben hat, auf die Tugend legen." „Ich dächte, schon früher." „Darüber wollen wir mit ihm nicht streiten, sondern uns selbst eine Meinung bilden, πότερον μελετητέον τοῦτο (τὸ ἀρετὴν ἀσκεῖν) τῶι πλουσίωι μόνον ἢ (καὶ codd.) ἀβίωτον τῶι μὴ μελετῶντι. ἡ νοσοτροφία τεκτονικῆι μὲν καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις ἐμπόδιον τῆι προσέξει τοῦ νοῦ, τὸ δὲ Φωκυλίδου παρακέλευμα οὐκ ἐμποδίζει." Ohne die Änderung von καί in ἤ erscheint πότερον — ἡ νοσοτροφία als Doppelfrage; die beiden Glieder hängen aber für den Gedanken nicht zusammen, so daß es ein Gallimathias wird. Selbst sollen wir uns darüber belehren, daß nicht erst, wer zu leben hat, an die Tugend denken soll, sondern daß sie die erste Bedingung des Lebens ist. Damit wird abgetan, was Glaukon zwischengeworfen hat. Nun lenkt Sokrates auf seinen Weg zurück. „Ist das lange Herumkurieren an einer Krankheit nicht dem Zimmermann ein Hindernis in seinem Berufe, was die Mahnung, zuerst für den Lebensunterhalt zu sorgen, nicht ist?" Darauf kann Glaukon mit Zuversicht antworten ναὶ μὰ τὸν Δία, und ἥ δ' ὅς zeigt den Personenwechsel an. Ohne Bezeichnung und ohne Verbindungspartikel folgt σχεδόν γέ τι πάντων μάλιστα ἥ γε περαιτέρω γυμναστικῆς, ἡ περιττὴ αὕτη ἐπιμέλεια τοῦ σώματος, wozu wir aus der vorigen Sokratesrede ἐμπόδιον τῆι προσέξει τοῦ νοῦ ergänzen. Das konnte Glaukon sagen, grammatisch, aber es paßt nicht in seinen Mund. Denn in νοσοτροφία liegt das beständige Aufpassen auf die eigene Gesundheit nicht notwendig, in der hier ein Hemmnis der Berufstätigkeit gesehen wird; in welcher Sphäre diese liegt, folgt sogleich, καὶ γὰρ πρὸς οἰκονομίας καὶ πρὸς στρατείας καὶ πρὸς ἑδραίους ἐν πόλει ἀρχὰς δύσκολος, τὸ δὲ μέγιστον ὅτι καὶ πρὸς μαθήσεις

ἅστινας οὖν καὶ ἐννοήσεις τε καὶ πρὸς μελέτας πρὸς ἑαυτὸν χαλεπή, was dann noch weiter lebhaft ausgeführt ist. „Da wird bei ein bißchen Kopfschmerz und Schwindel gleich gesagt, das kommt vom Studieren." Glaukon stimmt mit εἰκός γε, ἔφη, zu. Nun wahrhaftig, diese Erfahrung hat der muntere Junge nicht gemacht, das gehört in den Mund des Sokrates, und die Lebhaftigkeit verrät Platons eigene Erfahrung. Dann muß aber Sokrates alles gesprochen haben. τὸ δὲ μέγιστον abzuteilen ist so wie so verkehrt, denn das Vorhergehende ist nur Vorbereitung darauf: die Verteidigung seines Verhaltens gegenüber leichtem Unwohlsein, dessen Ursache die Ärzte wohl erkannten, ist der eigentliche Zweck der Abschweifung. Und was hindert auch, daß Sokrates, als ihm die Schädlichkeit der νοσοτροφία zugestanden ist, diesen Begriff erweiternd fortfährt „Ja das tut beinahe am schlimmsten die über die Gymnastik (die er anerkennt) hinausgehende, die übertriebene Sorge für den Körper." Daß er das Verbum noch im Kopfe hat und weiter regieren läßt, ist wahrhaftig nicht anstößig. Aber mit σχεδόν γέ τι wird er nicht anheben (τί γε F ist noch schlechter): das war σχεδὸν δέ τι. Das γε hängt mit der Auslassung des : zusammen, das den Personenwechsel bezeichnete.

410 e 1 τὸ ἥμερον οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις καὶ μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ μαλακώτερον ἂν εἴη τοῦ δέοντος, καλῶς δὲ τραφέντος ἥμερόν τε καὶ κόσμιον. Die Grammatik erträgt nur, daß αὐτοῦ sich auf die φιλόσοφος φύσις bezieht, also aus der Periphrase τὸ φιλόσοφον gehört wird. Dann entsteht aber das Unlogische, daß das ἥμερον in dem einen Falle zum ἥμερόν τε καὶ κόσμιον wird. Die Heilung ergibt sich aus dem Gedanken: ἥμερον ist das philosophische Temperament immer, aber es muß richtig erzogen werden, damit es das im guten Sinne wird. Daher erhält das zweite ἥμερον die Erklärung κόσμιον, während das φιλόσοφον durch Übertreibung des ἥμερον fast ein tadelnswertes μαλακόν wird. Das ist also sehr gut gesagt; nur kann es dann nicht ἥμερόν τε καὶ κόσμιον heißen; das wären zwei Prädikate, sondern τε muß fort: καί gibt wie so oft die Erklärung, ein ἥμερον, das zugleich κόσμιον ist, für das man auch κόσμιον sagen kann.

411 b 1 ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνιᾖ geben die Codd. Für das schlechthin sinnlose ἐπέχων hat Demetrios π. ἑρμην. 51 καταχέων, und so steht am Anfang der Vergleichung ὅταν τις μουσικῇ παρέχῃ καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς τὰς ἁρμονίας. Was ist das für eine Kritik, die hier καταχέων verschmäht und wohl gar oben auswirft. Die Variante erst noch verändern, ἐπιχέων machen, ist auch müßig: δεχέων steht dem δεπεχων nicht ferner als δεπιχεων.

416 d 5 πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη. Danach hat der Mann in Notfällen Eigentum. Das kann nicht gemeint sein, sondern das Eigentum muß auf das schlechthin Notwendige beschränkt sein; sein Hemd muß jeder haben. Also wohl am besten ἢν μὴ πᾶσα ἀνάγκη.

421 a 8. Gegenüber der Forderung, daß die φύλακες auf Eigenbesitz verzichten sollen, die 416 zum ersten Male erhoben ist, hat Adeimantos eingewandt, daß dann andere großen Landbesitz haben werden, reiche Opfer darbringen, Gäste bewirten können und ein seliges Leben führen; er legt dies einem unbenannten Kritiker in den Mund, 419 a. Dagegen

spricht Sokrates sehr lebhaft; „wir könnten auch den Bauern oder den Töpfer also beglücken; sie würden dann aber aufhören, Bauer und Töpfer zu sein". Das würde schließlich kein so großes Unglück werden; aber wenn die φύλακες, der in jedem Staate unentbehrliche Wehrstand, das nicht mehr wirklich sind, so liegt in ihrem Wohlergehen, ihrer εὐδαιμονία, der Untergang jedes Staates. εἰ μὲν οὖν· ἡμεῖς μὲν φύλακας ὡς ἀληθῶς ποιοῦμεν ἥκιστα κακούργους τῆς πόλεως, ὁ δ' ἐκεῖνο λέγων γεωργούς τινας εὐδαίμονας καὶ ὥσπερ ἐν πανηγύρει ἀλλ' οὐκ ἐν πόλει ἑστιάτορας, ἄλλο ἄν τι ἢ πόλιν λέγοι. So ist das ganz scharf. Glück behauptet der Kritiker zu bereiten, tut es auch, aber daß es sich um das Glück eines Staates handelte, hat er vergessen. Es ist sehr viel schärfer, daß λέγοι da steht, nicht ποιοίη, was mancher der Herstellungsversuche fordern würde. Denn es liegt darin, daß es auf die εὐδαιμονία des Ganzen ankommt; wer von der eines Standes redet, redet gar nicht mehr zur Sache. Überliefert ist εὐδαίμονας hinter ἑστιάτορας, wo es unmöglich ist. Daher hat F καί davorgestellt, Valckenaer mit καὶ δαιτυμόνας die Reihe der Konjekturen eröffnet, sinnreich, aber zwecklos, denn das nackte γεωργούς ist ja ebenso unerträglich, weshalb man daran geändert hat. Die Umstellung heilt beide Schäden; ich denke, das ist evident. Übrigens ist hier schon ein Beispiel der beabsichtigten Steigerung, die zu bemerken den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Komposition gibt: man muß 519 e vergleichen, wo dies Problem so behandelt wird, wie es erst nach dem Emporsteigen in den Mittelbüchern möglich war.

434 a 3 τέκτων σκυτοτόμου ἐπιχειρῶν ἔργα ἐργαζεσθαι ἢ σκυτοτόμος τέκτονος ἢ τὰ ὄργανα μεταλαμβάνοντες τἀλλήλων ἢ τιμάς, ἢ καὶ ὁ αὐτὸς ἐπιχειρῶν ἀμφότερα πράττειν πάντα ⟨τε⟩ τἄλλα μεταλλαττόμενα ἆρα σοι ἄν τι δοκεῖ μέγα βλάψαι πόλιν. Man braucht nur auf τἄλλα zu achten, um die Notwendigkeit des Zusatzes einzusehen.

441 d 8 ἀλλ' οὔ [πηι] μὴν τοῦτό γε ἐπιλελήσμεθα. Das ist doch nur Dittographie, οὔπω (F² Stobaeus) Verbesserungsversuch.

444 b 3. Unter den drei Seelenteilen muß es einen Zwist geben, den Aufstand eines Teiles gegen die ganze Seele, ἵν' ἄρχηι ἐν αὑτῆι οὐ προσῆκον, ἀλλὰ τοιούτου ὄντος φύσει οἷου πρέπειν αὐτῶι δουλεύειν, τοῦ δ' αὖ δουλεύειν ἀρχικοῦ γένους ὄντι. Die offenkundige Korruptel ist alt, denn ebenso steht bei Stobaeus Fl. 9, 61 (I 395 Hense). Dort hat Bücheler τοῦ δ' οὐ δουλεύειν vermutet, das doch keinen Satz gibt; Burnet leistet das mit τῶι δ' οὐ δουλεύειν, aber nur äußerlich, denn wir verlangen, was Bücheler mit unerträglicher Härte ergänzt werden läßt, τοῦ δὲ τοιούτου ὄντος οἷου πρέπειν αὐτῶι οὐ δουλεύειν, wo sich jeder sagen sollte, daß ἄρχειν stehen würde. Es steckt dieser in der Natur liegende Anspruch bereits in ἀρχικοῦ γένους ὄντι. Auf das Richtige führt ἵν' ἄρχηι οὐ προσῆκον; das führt auf den scharfen Gegensatz τὸ δ' αὖ δουλεύηι ἀρχικοῦ γένους ὄν. Ausgang des Fehlers ist die falsche Auffassung von το als τοῦ. Darauf ist im Altertum die Änderung gebaut.

451 a 6. „Ich glaube, es ist kein geringeres Vergehen, ohne Absicht jemandes Mörder werden ἢ ἀπατεῶνα καλῶν τε κἀγαθῶν καὶ δικαίων νομίμων πέρι." Da das im Nominativ ἀπατεὼν καλῶν τε κἀγαθῶν καὶ δικαίων νομίμων πέρι sein würde, liegt auf der Hand, daß das beziehungslose καί hinter

δικαίων gehört; da steht eins in manchen codd.; aber die Hauptsache ist, daß es von der falschen Stelle wegkommt. Daß δίκαια, das absolut Richtige, und νόμιμα als das richtig Geltende zweierlei sind und so zusammengehören wie ἀγαθά und καλά, kommt hinzu.

477 a 9 οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῶι ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ ⟨τῶι ergänzt L. Reinhard⟩ μὴ ὄντι, ἐπὶ τῶι μεταξύ τούτωι μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης. Dem offenkundigen Fehler sucht eine Konjektur in F durch Zufügung von δὲ in ἐπὶ δὲ τῶι μεταξύ abzuhelfen. Für mehr kann ich das δὲ nicht halten, wenn es auch die Hand des Schreibers ergänzt hat. Der Gegensatz würde zwischen ἦν und ζητητέον sein, also die Worte vielmehr so geordnet ἐπὶ δὲ τῶι μεταξύ τούτωι ζητητέον μεταξύ τι. Besser ist Hermanns Ergänzung von ἐπεί hinter οὐκοῦν vor ἐπί; der schlechte Klang, an dem Adam anstößt, ist wohl nicht so schlimm. Aber was will das καί vor ζητητέον? Da gehört es doch nicht hin. Also geben wir ihm seinen Platz statt des δέ von F ² vor dem dritten Gliede. „Also zu dem Seienden gehörte die Erkenntnis, die Unkenntnis notwendig zum Nichtseienden, und für dies Mittelding muß etwas Mittleres gesucht werden." Jetzt ist die Wortstellung natürlich.

488 d. Das große Gleichnis von dem Schiffe und seiner Bemannung ist so gebaut, daß von νόησον am Anfang, 488 a 7, Akkusative abhängen; das reicht bis d 3 ψέγοντας ὡς ἄχρηστον; dann scheint es aus den Fugen zu gehen τοῦ δὲ ἀληθινοῦ κυβερνήτου πέρι μηδ' ἐπαίοντες ὅτι ἀνάγκη αὐτῶι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι ἐνιαυτοῦ . . . . ὅπως δὲ κυβερνήσει . . . . μήτε τέχνην τούτου μήτε μελέτην οἰόμενοι δυνατὸν εἶναι λαβεῖν ἅμα καὶ τὴν κυβερνητικήν. Dann wird mit τοιούτων δὴ περὶ τὰς ναῦς γιγνομένων alles für den kurzen Schlußsatz zusammengefaßt. Es ist viel versucht, die grammatische Inkonzinnität zu heben oder zu erklären. Mich dünkt entscheidend, daß die Unmöglichkeit, zugleich Kybernetik und Rhetorik zu lernen, den Matrosen durchaus nicht einleuchtet; das gehört vielmehr zu dem, was sie gerade nicht einsehen, gehört also zu dem Inhalte von μηδ' ἐπαίοντες. Dann muß οἰόμενοι fort, eingefügt, weil Platon sich verstattet hat, von μηδ' ἐπαίοντες ὅτι ἀνάγκη abhängen zu lassen, später aber den Infinitiv μὴ δυνατὸν εἶναι, was so bequem ist, daß man es kaum bemerkt. Dann muß natürlich auch ἐπαίοντες Akkusativ werden.

492 b 9 ἐκβοῶντες καὶ κροτοῦντες kann es von Beifallsgeschrei nicht heißen, das ist nicht *exclamare*, sondern *adclamare* ἐπιβοῶντες.

496 d 7 ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένων ὑπὸ τειχίον ἀποστάς. Überliefert φερομένου, aber der Wind wird nicht getrieben, sondern Staub und ζάλη ὀμβρόκτυπος (Aisch. Ag. 656) vom Winde.

499 c 7 εἰ τοίνυν ἄκροις εἰς φιλοσοφίαν πόλεως τις ἀνάγκη ἐπιμεληθῆναι ἢ γέγονεν ἐν [τῶι] ἀπείρωι τῶι παρεληλυθότι χρόνωι ἢ usw. An beiden Stellen kann der Artikel nicht stehen, „in der unendlichen, der vergangenen Zeit". Soll er denn anaphorisch sein? Oder soll er einschränken, weil auch die Zukunft endlos ist? Es ist doch klar, daß er an jeder von beiden Stellen stehen konnte, also eine Variante bedeutet. Richtig ist, was zur Änderung eher Anlaß gab, also was wir umständlicher wiedergeben müssen „in der

Vergangenheit, die unendlich ist", besser „in den unbegrenzten Zeiten der Vergangenheit".

500 a 1. Sokrates erwartet, daß Adeimantos einwenden wird „die Menge wird den Philosophenherrschern nicht trauen". Er hat sich nicht getäuscht und hört die Bestätigung in einem höflichen „vielleicht". Den Zweifel sucht er ihm auszureden. „ἀλλοίαν τοι δόξαν ἕξουσιν, wenn du ihnen gut zuredest, ihnen die Philosophen zeigst, die du meinst, wie sie sind und was sie treiben, ἵνα μὴ ἡγῶνταί σε λέγειν οὓς αὐτοὶ οἴονται [ἢ], καὶ ἐὰν οὕτω θεῶνται, ἀλλοίαν τοι φήσεις αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι καὶ ἄλλα ἀποκρινεῖσθαι". Das ἤ, welches alles verdirbt, fehlt in F, sollte also nicht einmal in Klammern im Texte erscheinen. Es ist doch klar, daß ἀλλοίαν τοι δόξαν den Gedanken des Anfangs genau wieder aufnimmt. Soweit ist alles vortrefflich; aber ἀποκρινεῖσθαι ist unerträglich: die Menge ist nicht gefragt und kann nichts antworten. Gefragt ist Adeimantos; also hat Platon ἀποκρινεῖ geschrieben, das an den vorhergehenden Infinitiv fälschlich angeglichen ist.

501 b 1. Die Philosophen sind zum Bau des Staates berufen worden, haben den Grund gelegt, nun blicken sie häufig auf die Ideen καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ τὸ ἐν ἀνθρώποις, also auf das irdische Material, Menschenmaterial, mit dem sie arbeiten; beides müssen sie berücksichtigen. Das werden wir nicht aufgeben wollen. Aber auf ἐν ἀνθρώποις folgt ἐμποιοῖεν συμμειγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον, ἀπ' ἐκείνου τεκμαιρόμενοι, ὃ δὴ Ὅμηρος ἐκάλεσεν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγιγνόμενον θεοειδές τε καὶ θεοείκελον. Darin haben wir wieder die Schaffung des „Menschenbildes" (Kratyl. 424 c) nach dem „Götterbilde", das in dem Heros auch auf Erden erschienen ist. Im nächsten Satze ist weiter von Auswischen und Nachmalen die Rede, bis ὅτι μάλιστα ἀνθρώπεια ἤθη εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ ποιήσειαν [1]). Wie dies hier als Ziel bezeichnet wird, muß das rechte ἀνδρείκελον auch vorher Ziel sein, erreicht durch die Beurteilung des irdischen Materials nach dem himmlischen Vorbilde. Das wird jeder in dem Satze gesucht haben; aber es ist nicht zu finden: also πυκνὰ ἂν ἐκατέρωσε ἀποβλέποιεν πρός τε τὸ φύσει δίκαιον . . . καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ⟨ὡς⟩ ἐμποιοῖεν . . . τὸ ἀνδρείκελον. Das finale ὡς ist selten, steht aber 349 c 8, Tim. 92 a 4. Symp. 211 c hat es Schanz richtig aus καί hergestellt, denn Sauppes ἵνα gab zwar den Sinn, aber καί konnte kaum daraus werden.

502 b 4. Es ist eben zugestanden, daß ein Königssohn ausnahmsweise einmal nicht verdorben werden könnte. ἀλλὰ μὴν εἷς ἱκανὸς γενόμενος πόλιν ἔχων πειθομένην πάντ' ἐπιτελέσαι τὰ νῦν ἀπιστούμενα . . . ἄρχοντος γάρ που τιθέντος τοὺς νόμους . . . οὐ δήπου ἀδύνατος ἐθέλειν ποιεῖν τοὺς πολίτας. Ich habe die letzten Sätze ausgeschrieben, damit man sieht, hier ist nicht mehr von dem Königssohne die Rede, sondern von jedem, dem die Stadt

[1]) Nicht θεοειδῆ, wie Badham scharfsinnig und scheinbar wollte, denn das Bild wird nun so, daß Gott am Ende selber bravo sagt, moralisch platonisch gewandt, das Ziel der wahren Menschlichkeit ist erreicht, θεοφιλῆ γενέσθαι, Symp. 212 a

gehorcht. Folglich ist zuerst γενόμενος falscher Zusatz, der den Prinzen hier hereinbringen will, ungeschickt, da man ἱκανὸς γενόμενος verbinden muß. Unter dieser Voraussetzung ist mehreres versucht, vergeblich, weil die Voraussetzung falsch war. Gegen die Annahme solcher Zusätze, die von fleißigen Lesern stammen, ist Adam viel zu ablehnend. Gleich nebenan 501 d 8 ist φύσει F, φήσειν die anderen aus φύσιν verdorben, einem Glossem zu τοιαύτην im vorigen Satze. Madvig hat es beseitigt, und nur dann ist Text und Überlieferung recht verständlich. φήσει wird durch das gleich folgende ἀγριανοῦσιν ausgeschlossen.

503 c 2 εὐμαθεῖς καὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι καὶ ὀξεῖς καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἕπεται οἶσθ' ὅτι οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι [καὶ] νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας (καὶ) οἷοι κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλειν ζῆν, ἀλλ' οἱ τοιοῦτοι ὑπὸ ὀξύτητος φέρονται ὅποι ἄν τύχωσιν. Als ich nach wiederholtem Denken diese Fassung gefunden hatte, lernte ich erst, daß es die von Heindorf ist, die also erneuter Begründung bedarf. Was Sokrates verlangt, ist die Vereinigung von Scharfsinn und Lebhaftigkeit (Fixigkeit) mit dem Entschluß oder der Willigkeit (ἐθέλειν), ruhig und stetig zu leben. Also faßt ἅμα die Aufzählung der ersten Reihe bis ὀξεῖς mit οἷοι κοσμίως usw. zusammen. Dies allein ist die Eigenschaft, die mit der Summe der anderen sich schwer verbindet. Folglich gehört καὶ vor οἷοι, muß aber vor νεανικοί fort, denn schneidig (wie wir νεανικοί übersetzen können) und großzügig (was für μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας zu sagen verstattet sei) kann mit dem κόσμιον und βέβαιον nicht auf einer Stufe stehen. Auch nicht mit den zu Anfang genannten Eigenschaften; sie geben die Begabung an, sie werden den Jüngling zu einem νεανικὸς καὶ μεγαλοπρεπής sich auswachsen lassen, aber dies muß sich erst entwickeln. Also steht es vortrefflich an Stelle der ersten Reihe, durch ἅμα mit dem κόσμιον verbunden. Hübsch ist, wie ἐθέλουσι φύεσθαι für uns nur im Sinne von Pflegen gefaßt werden kann, wie wir auch sagen können „die Pflanze will nicht zugleich starkes Laub und Blüten tragen". ἐθέλειν steht ja häufig auch so, οἷοι ἐθέλειν ζῆν setzt hier aber einen wirklichen Willensakt voraus; ein ὀξύς hat ihn nötig zum βεβαίως ζῆν; die künftigen Politiker in Platons Schule sind nicht ohne weiteres bereit, Mathematik zu treiben.

506 b 5 οὗτος ἀνήρ· καλῶς ἴσθα καὶ πάλαι καταφανὴς ὅτι σοι οὐκ ἀποχρήσει τὸ τοῖς ἄλλοις δοκοῦν περὶ αὐτῶν. Damit lobt Sokrates, halb ärgerlich, die Zähigkeit, mit der ihn Adeimantos zwingt, Farbe zu bekennen. Es kann doch in Platons Munde nur ein Lob sein, sich bei der Meinung der anderen nicht zu beruhigen. καλῶς als ein familiäres „sehr" hat Adam mit Soph. OT 1008 belegt. Aber was ist οὗτος ἀνήρ? Gorg. 485 d, 505 c, wo es in dritter Person weitergeht, oder Gorg. 467 b, wo es so weitergehen sollte, können hier nichts helfen. Also ist ἀνήρ Prädikat: „der hier ist ein Mann." „Das ist ein Kerl."

511 a 6. Es war von der Mathematik die Rede, die sinnliche Figuren zeichnet, aber unter ihnen die intelligiblen Begriffe versteht. Die letzten Worte waren ζητοῦντες αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. Nach einer Zustimmung fährt Sokrates fort „Diese Gattung nannte ich das νοητόν. Die Seele braucht zu seiner Untersuchung Hypothesen, zu dem

Anfang kann sie nicht gelangen, weil sie über Hypothesen nicht hinauskommt, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν πρὸς ἐκεῖνα, καὶ ἐκείνοις ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις καὶ τιμωμένοις". So ist das scharf und klar, denn daß ἐκεῖνα τὰ νοητά sind, oder auch τὰ ἄνω, wird kein Leser verkennen. Die νοητά, also der wirkliche Kreis und die wirkliche Kugel, wofür wir ebensogut ihre Ideen sagen können, haben die Geltung, die Würde von ἐναργῆ, an sich einleuchtender Wahrheiten, obgleich dem Mathematiker nur ihre Abbilder zur Verfügung stehen. Überliefert ist καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα. Die letzten Worte sind, wo sie stehen, ganz sinnlos; daher hat Ast καὶ ἐκείνοις verworfen; aber dann erfährt der gezeichnete Kreis eine Ehre, die ihm kein Mathematiker zugestehen wird. ἀπεικασθεῖσιν verlangt auch eine Bezeichnung der Vorlage.

515 c 4 σκόπει δὴ αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης οἵα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς. Vergeblich sucht man φύσει zu erklären, denn so wie es steht, könnte es nur hervorheben, daß die Lösung naturgemäß geschähe, also in irgendeinem Gegensatze zu einer anderen Art der Lösung. φύσει umzustellen verdirbt nur, denn οἵα τις ἂν εἴη φύσει kann nicht dasselbe sein wie φύσιν, und das οἵα geht gar nicht die Natur der Lösung an, sondern welche Qualität sie für die Gelösten haben wird; das Folgende zeigt, wie sie sie empfinden. Die Natur kann, wenn irgendwo, nur bei dem συμβαίνοι stehen. So glaube ich, müssen wir φύσει τοιᾶιδε lesen, wo es freilich ziemlich periphrastisch steht. ἤτινι φύσει γέγονεν, Gesetze 820 c 5, ist nicht ganz gleich, aber verwandt ist es doch.

516 d 6. Wenn einer der Höhlenmenschen, der die Freiheit gekostet hat, zurückkehren soll, τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ καὶ ὁτιοῦν [ἂν πεπονθέναι] μᾶλλον ἢ κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν. Das Glossem ist an sich deutlich, zumal πεπονθέναι ἄν in der Antwort folgt, aber auch ein Verehrer leerer Wiederholuugen kann es nicht halten: was hier stünde, müßte ja von βούλεσθαι abhängen, was das Perfektum nicht gestattet.

519 b 1 περιεκόπη τὰς τῆς γενέσεως συγγενεῖς ὥσπερ μολυβδίδας, αἳ δὴ ἐδωδῆς (Jackson, ἐδωδαῖς codd.) τε καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις προσφυεῖς γιγνόμεναι περικάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν. So ist alles vollkommen klar; περικάτω darf man nicht beanstanden; Photios περικάτω τραπήσεται (Komikerfragment, wohl aus dem Attizisten Phrynichos) ἀντὶ τοῦ περιτραπήσεται κάτω συνήθως λέγουσιν. Darauf könnte man höchstens die Konjektur τρέψουσι bauen; aber daß das unberechtigt ist, zeigt ein entsprechender Versuch von Cobet Var. Lect. 90. Daß περὶ τὰ κάτω eingeschwärzt ward (Iamblich), ist nicht wunderbar. So hat auch Lukian gelesen, wie die von Cobet, der an die platonische Stelle nicht dachte, in περικάτω geänderte Stelle zeigt.

531 e οὐ γάρ που δοκοῦσί γέ σοι οἱ ταῦτα δεινοὶ διαλεκτικοὶ εἶναι; — οὐ μὰ τὸν Δί' ἔφη, εἰ μὴ μάλα γέ τινες ὀλίγοι ὧν ἐνέτυχον. — ἀλλὰ δή, εἶπον, μὴ δυνατοὶ [τινες] ὄντες δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον εἴσεσθαί ποτέ τι ὧν φαμὲν δεῖν εἰδέναι; — οὐδ' αὖ, ἔφη, τοῦτό γε. Mit dieser geringen Änderung ist alles in Ordnung; δοκοῦσι regiert durch die Fragen und Antworten. ἀλλὰ δὴ hat F gegen ἀλλ' ἤδη der anderen erhalten; δή steht, weil Sokrates weiter

fragt, ohne sich um die Ausnahmen zu kümmern, von denen Glaukon sprach; μὴ δυνατοὶ λόγον δοῦναι καὶ ἀποδέξασθαι ist dasselbe wie διαλεκτικοί. τινές ist von jemand zugesetzt, der die zweite Frage auf jene Ausnahmen bezog.

538 a 6 πῶς ἂν διατεθείη . . . . ἐν ἐκείνωι τε τῶι χρόνωι ὧι οὐκ ἤιδει τὰ περὶ τῆς ὑποβολῆς καὶ ἐν ὧι αὖ ἤιδει. Da ist das zweite ἤιδει falsch, denn das Wissen liegt nicht in der Vergangenheit. εἰδείη ist gefordert und steht auch am Schlusse der nächsten genau ebenso gebauten Periode.

539 c 3. Wenn die jungen Leute sich auf antilogisches Disputieren einlassen, αὐτοί τε καὶ τὸ ὅλον φιλοσοφίας [πέρι] εἰς τοὺς ἄλλους διαβέβληνται. Die ganze Philosophie bringen sie in Mißkredit, nicht das Ganze (wovon?) wegen der Philosophie; das Ganze, was uns die Philosophie ist, kann es nicht bedeuten, wäre auch wunderlich.

549 d 4 ὅταν . . . τῆς μητρὸς ἀκούηι ἀχθομένης ὅτι οὐ τῶν ἀρχόντων αὐτῆι ὁ ἀνὴρ ἐστιν . . . ἔπειτα ὁρώσης μὴ σφόδρα περὶ χρήματα σπουδάζοντα . . . ἀλλὰ ῥαιθύμως πάντα τὰ τοιαῦτα φέροντα, κἂν (καὶ codd.) ἑαυτῶι μὲν τὸν νοῦν προσέχοντα ἀεὶ αἰσθάνηται, ἑαυτὴν δὲ μήτε πάνυ τιμῶντα μήτε ἀτιμάζοντα, ἐξ ἁπάντων τούτων ἀχθομένης τε καὶ λεγούσης ὡς ἄνανδρός τε αὐτῶι ὁ πατὴρ καὶ usw. Ein Nachsatz folgt nicht; Zustimmung unterbricht, und Sokrates fährt mit neuem Satze fort. Klar ist, daß ἀχθομένης wieder aufgenommen wird, um auf den Anfang zurückzugreifen, daher kann der Sohn mit αὐτῶι bezeichnet werden. Der erste Grund des Mißvergnügens wird mit ὅτι gegeben, der zweite folgt mit ἔπειτα ὁρώσης, scheinbar koordiniert, und so der dritte mit κἂν αἰσθάνηται. Im Grunde ist alles einfach. Ein Buchstabe war zu ändern. Man hatte mit Umstellung, mit Streichung von αἰσθάνηται zu helfen versucht, was doch nur jemand zusetzen konnte, um das Klare zu trüben. Schließlich hatte Adam sich wie öfter dabei beruhigt, Platon hätte Konfusion gemacht und die Korrektur vergessen, eine Ausrede, die so nicht einmal in den Gesetzen zulässig ist, aber freilich alles Überlieferte entschuldigen kann.

558 a 4 ἡ πραιότης ἐνίων τῶν δικασθέντων οὐ κομψή; ἢ οὔπω εἶδες ἐν τοιαύτηι πολιτείαι; ἀνθρώπων καταψηφισθέντων θανάτου ἢ φυγῆς οὐδὲν ἧττον αὐτοῦ (αὐτῶν codd.) μενόντων τε καὶ ἀναστρεφομένων ἐν μέσωι, καὶ ὡς οὔτε φροντίζοντος οὔτε ὁρῶντος οὐδενὸς περινοστεῖ ὥσπερ ἥρως. Alles ist in Ordnung außer der kleinen Besserung, die wohl ohne weiteres einleuchtet. Die höhnische Frage beeinflußt die Konstruktion nicht; ἀνθρώπων ist Apposition. Und dann malt sich die Entrüstung darin, daß sich das letzte Glied selbständig macht, wo dann der Singular eintritt, an sich passend, aber Platon wird wohl einen bestimmten Fall im Auge haben.

559 b 3. Notwendig sind Begierden, ἅς τε οὐκ ἂν οἷοι τ' εἶμεν ἀποτρέψαι und ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς. So heißt es 558 d. Der Art ist die Begierde zu essen, ἡ μέν γέ που τοῦ σίτου κατ' ἀμφότερα ἀναγκαία ἥ τε ὠφέλιμος ἥ τε παῦσαι ζῶντα δυνατή. Erstens ist es Unsinn, daß die Begierde zu essen tödlich sein kann; der Hunger kann es, aber der ist ἔνδεια σίτου, nicht ἐπιθυμία. Zweitens entspricht es nicht der Definition, auf die Sokrates verweist. Selbst wenn so etwas stünde wie ἥ τε μὴ ἀποτελουμένη παῦσαι ζῶντα δυνατή, wäre der Entsprechung nicht genügt, und schief wäre

es auch. Von den Entschuldigungsversuchen schweige ich lieber. Nun sagen Adam und Burnet, bei Athenaeus XII 511 stünde πεινῶντας für ζῶντα. Sie haben nur Meinekes Text angesehen, weder Kaibel noch Schweighäuser. Die Handschrift hat ζῶντας, πεινῶντας ist Konjektur von Korais oder nach Schweighäuser schon von Musurus. Falsch ist sie darum doch. Gefordert wird unbedingt, daß man essen will, solange man lebt. Das hatte Hermann herstellen wollen, aber sehr unglücklich. Ich glaube, da hilft nur ἤι τε παύσασθαι ζῶντος ἀδυνατεῖ. Die Verderbnis entstand so, daß erst ein α vergessen war, also ζωντοσδυνατει stand; das α über der Zeile nachgetragen, ward als Korrektur gefaßt, ergab also ζῶντα oder ζῶντας. Und von da aus ward das Ganze falsch eingerenkt, wie wir es jetzt lesen.

560 b 1 δι' ἀνεπιστημοσύνην τροφῆς (τοῦ) πατρός. Hier kann der Artikel nicht fehlen, denn er hat possessive Kraft; der Vater ist vorher erwähnt.

575 a 1 τυραννικῶς ἐν αὐτῶι ὁ ἔρως ἐν πάσηι ἀναρχίαι καὶ ἀνομίαι ζῶν ἅτε αὐτὸς ὢν μόναρχος τὸν ἔχοντα [τε] αὐτὸν ὥσπερ πόλιν ἄξει ἐπὶ πᾶσαν τόλμαν, ὅθεν αὐτόν τε καὶ τὸν περὶ αὐτὸν θόρυβον θρέψει, τὸν μὲν ἔξωθεν εἰσεληλυθότα ἀπὸ κακῆς ὁμιλίας τὸν δ' ἔνδοθεν ὑπὸ τῶν αὐτῶν τούτων (τρόπων codd.) καὶ ἑαυτοῦ ἀνεθέντα καὶ ἐλευθερωθέντα. So zu schreiben. In dem künftigen Tyrannen lebt ein Drang, der den von ihm Besessenen zu jedem tollkühnen Unterfangen treibt, durch das er den Eros und den ihn begleitenden θόρυβος nähren kann; von dem θόρυβος (in dem wir das verwirrende Getobe einer Schar hören) stammt der äußerliche, aus der schlechten Gesellschaft (in der sich der τυραννικός hält), der innerliche (in seiner Seele) wird durch eben diese und ihn (den τυραννικός) selbst losgelassen (er hält sich selbst nicht mehr in Zaum, ἥττων ἑαυτοῦ). τούτων ist verdorben, weil die Beziehung des Plurals auf die ὁμιλία verkannt ward, die doch kollektiven Sinn hat. Höchst unerfreulich ist, daß das τε Verteidigung findet. Wo ein solches abundiert (Adam bringt mehrfach Beispiele), ist ein Bruch der Konstruktion vorhanden, und nur da ist es zu dulden. Hier ist die Entstehung ganz klar: elidiertes und unelidiertes ἔχοντα, also übergeschriebenes τ ward falsch gedeutet.

579 c 6 ὃς ἂν κακῶς ἐν ἑαυτῶι πολιτευόμενος . . . ὡς μὴ ἰδιώτης καταβιῶι. Da sollte man an dem ὡς anstoßen, auch wenn nicht bei Stobaeus IV 8 34 H. (49, 50 Mein.) μὴ ὡς stände. Der Mann wird Tyrann, dazu ist dies der Gegensatz, also „nicht als Privatmann". Das gibt ὡς μή überhaupt nicht, μὴ ὡς schlecht, einfach und richtig ist μὴ ἰδιώτης. Daß ὤν daneben stehen könnte, ist wahr; daß es stehen müßte, leugne ich.

607 b 6. Belege für einen alten Zwist von Poesie und Philosophie. καὶ γὰρ ἡ „λακέρυζα πρὸς δεσπόταν κύων" ἐκείνη „κραυγάζουσα" καὶ „μέγας ἐν ἀφρόνων κενεαγορίαισι" καὶ ὁ „τῶν διασόφων ὄχλος κρατῶν", καὶ οἱ „λεπτῶς μεριμνῶντες ὅτι ἄρα πένονται" καὶ ἄλλα μυρία σημεῖα παλαιᾶς ἐναντιώσεως τούτων. Auf diese seltsame Stelle nimmt Platon in den Gesetzen 967 c 7 Bezug, wo es heißt, daß die Meteorologie des Anaxagoras einerseits Atheismus zur Folge gehabt hat, καὶ δὴ καὶ λοιδορήσεις γε ἐπῆλθον ποιηταῖς, τοὺς φιλοσοφοῦντας κυσὶ ματαίαις ἀπεικάζοντας χρωμέναισιν ὑλακαῖς, ἄλλα τ' ἀνόητα εἰπεῖν [1]). Das geht auf die

[1]) Der Satz ist im Stile der Gesetze verschnörkelt, λοιδορήσεις ἐπῆλθον

λακέρυζα κύων und hilft wenigstens Gott oder Helios in dem Herrn zu sehen, den der Hund anbellt. Zunächst muß man das einzelne verstehen. Klar ist das erste und das letzte, „sie sinnen nach, nämlich daß sie hungern"; das ist ihr wahrer Gedanke, das Studieren Mittel zum Zweck. Aber „groß in dem leeren Gerede der Dummen" mag der Sophist sein; nur erwarten wir den Artikel davor, wenn das ein besonderes Zitat ist, und es wird wohl ὁ vor μέγας fehlen. Denn vor dem nächsten Zitat kann der Artikel nur Anführung sein. διάσοφος, das vielfach angefochten ist, würde, ζάσοφος geschrieben, keinen Anstoß erregt haben; ein neues Wort zu finden, kann uns nicht befremden, und es ist so gut wie ζαμενής und ζάπλουτος. „Die Menge, die den Überweisen bezwingt", ist auch gut; κράτων dagegen im Sinne von κεφαλῶν bringt eine unerhörte Form in die Prosa, die der Leser verkennen mußte, und die Schar der Häupter ist anstößig, weil die Weisen immer in der Minderzahl sind. Die Wortstellung verliert alles Unschickliche, sobald ὁ nicht mit zum Zitate gehört; so hat Burnet richtig abgeteilt. Ist man so weit, so tut man sicher den nächsten Schritt: alles ist Prosa. Liedern fügt sich weder der Inhalt noch der Rhythmus, wenigstens des ersten und letzten Zitates. Seltsam aber ist die Sprache, unattisch; das epische λακέρυζα, das zunächst äolisch klingende διάσοφος, der Vokalismus von δεσπόταν. Mit dem verträgt sich wieder der lange Dativ κενεαγορίαισι nicht, den man wohl auf Platons Rechnung setzen muß. Wenn's nun Prosa ist, so wird doch alles zusammengehören, schlägt doch auch alles in eine Kerbe. Und ist man so weit, wo anders kann man es suchen als bei Sophron; dem kam auch die Bezeichnung ποιητής zu.

TIMAIOS 25 d 5. Das Meer, in welches die Atlantis versunken ist, ist unpassierbar, πηλοῦ καταβραχέος ἐμποδὼν ὄντος. Es ist Aberglaube an A, wenn dafür κάρτα βραχέος gesetzt wird, denn βραχύς bedeutet nichts als kurz; darin können die βράχη, die Untiefen, nicht stecken, von denen sich Platon ein neues Adjektiv bildet, sprachgemäß wie κάτομβρος κατάσκιος u. dgl. Das ionische κάρτα hat zwar die Tragödie, aber selbst hier wird man es nicht leicht anerkennen, wie schon Rutherford Phrynich. 8 richtig bemerkt hat.

29 b 3 περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς ὧδε διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὥνπερ εἰσὶν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας, τοῦ μὲν [οὖν] μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους, καθ' ὅσον οἷόν τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις·

ποιηταῖς, daran schließt sich ἄλλα τ' εἰπεῖν, nämlich ἐπῆλθεν, und zu dem Dativ ποιηταῖς gehört mit einer starken, aber hinreichend bekannten Lässigkeit der Akkusativ ἀπεικάζοντας, wo in der Tat der korrekte Dativ sehr häßlich gewesen wäre. Mit diesem Stile muß man sich abfinden. Dagegen kann ich nicht billigen, daß die Lesart von O befolgt wird, ἄλλα τε αὖ, da αὖ bei dem inhaltslosen ἄλλα keine Berechtigung hat. A hat ἄλλα τὰ ἀν., d. h. ein Buchstabe war falsch wiederholt, wo denn τε αὖ ein Versuch der Besserung ist wie ταῦτα und das richtige ἄλλα τε auch, was Leser von A versucht haben.

τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν· τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας. Hier habe ich οὖν gleich entfernt, obgleich es allgemein überliefert ist, denn das διορίζειν beweist, daß die folgende Scheidung von zwei Klassen den Inhalt der Grenzbestimmung bildet; die Akkusative sind Apposition zu συγγενεῖς, da sehe ich nicht ab, wie οὖν erträglich ist: eine starke Interpunktion, wie sie um seinetwillen gesetzt wird, kann doch kein abhängiges Satzglied verselbständigen. Die Fassung des folgenden ist die von A und dem Lemma der besten Proklos-handschrift. Danach treten zwei unverbundene Sätze mitten zwischen die beiden durch μέν und δέ gesonderten Teile der Apposition. Das ist unerträglich, aber in sich ist der Satz klar „soweit es möglich ist, müssen die Reden unwiderleglich sein; daran darf nichts fehlen". Daß das mit seiner Kurzatmigkeit dem Stile zuwiderläuft und zuletzt etwas ganz Entbehrliches bietet, liegt auf der Hand. Besser ist schon, was F gibt. Indem dort ein καὶ νοι ἀνελέγκτοις tritt, schließen sich wenigstens die zwei Sätzchen zusammen „soweit es möglich ist und sich für Reden schickt, unwiderleglich zu sein, darf daran nichts fehlen". Aber darin ist οἷόν τε und προσήκει dasselbe. Also bringt uns Υ wieder einen Schritt weiter, in dem οἷον und καί fehlt, τε also das Glied anreiht, wie denn auch Archer Hind geschrieben hat. Vortrefflich ist ἀμεταπτώτους, καθ' ὅσον τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν. Vortrefflich an sich; da die Reden doch nicht in demselben Grade unbesieglich sein können wie die Vernunft selbst, muß ἀμεταπτώτους eingeschränkt werden. Aber δεῖ bleibt anstößig, sowohl daß eine Forderung erhoben wird, wo das Wesen, wie es notwendig ist, beschrieben wird, als auch der Indikativ, der einen Satzbau sprengt, der doch gleich danach wieder gilt. μηδὲν ἐλλείποντας erwartet man. So sind denn auch Änderungen nicht ausgeblieben, δή für δεῖ gibt eine Klasse der Proklοshandschriften, δέ A^2 P; das hilft freilich nicht. Den letzten befreienden Schritt tun wir durch Cicero, Tim. 8, *itaque cum de re stabili et immutabili disputat oratio, talis sit qualis illa quae neque redargui neque convinci potest* Er hat gelesen καθ' ὅσον ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικήτοις, nichts mehr, hat aber nicht verstanden daß es bedeutet, λόγοις προσήκει ἀνελέγκτοις εἶναι, sondern καθ' ὅσον ἀνελέγκτοις λόγοις προσήκει und das natürlich auf das Vorbild der Vernunft, bezogen und in προσήκει „nahe kommt, verwandt ist" gefunden [1]). Sieht man von seinem Mißverständnisse ab, so ist alles in Form und Inhalt, wie man es nur wünschen kann. Der lateinische Chalcidius übersetzt frei und kürzt *ratio constans perspicuaque et ine pugnabilis reperitur;* darauf ist nicht zu bauen. Es ist also ein Satz eingedrungen, kürzere Fassung oder Erklärung für καθ' ὅσον προσήκει usw., und wohl weil ein Nachsatz zu fehlen schien, καθ' ὅσον οἷόν τε τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν. Das ist dann verschieden weiter behandelt. Die Interpolation ist sehr merkwürdig. Der asyndetische Satz gleich nachher, ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια darf, wie das Asyndeton lehrt, nicht

[1]) Ciceros Worte sind heil: *quae*, das in einer Handschrift fehlt, ist gerechtfertigt. *sit* scheint mir erträglich: *prima sit distinctio*, und *videtur esse* geht vorher. Doch ist Plasbergs Konjektur *fit* verlockend.

zum vorigen gezogen werden. Er leitet vielmehr wirkungsvoll den Epilog des Timaios ein. Wichtig ist der Wert von Y. 17 c 10 ist eine seiner Lesarten durch antike Zitate gesichert, 22 a 5 beseitigt er ein Glossem; Richtiges hat er noch anerkanntermaßen 43 c und 67 b 6, dies bei Stobaeus leicht durch Schreibfehler entstellt, auch 90 b 6 περὶ τὰς τῆς ἀληθείας φρονήσεις, bestätigt durch Iamblich.

29 c 4 ἐὰν οὖν πολλὰ πολλῶν περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους... ἀποδοῦναι. Da ist es verwerflich, πολλῶν πέρι zu betonen, so daß Götter und Entstehung des All Apposition wird; das umfaßt ja alles mit den zwei Begriffen. Schon das geläufigere πάντῃ πάντως sollte erkennen lassen, daß πολλά das πολλῶν steigert. ὦ πολλὰ μισηθεῖσα χειρωναξία ist mir aus dem Prometheus 45, ἐνουθέτουν πολλὰ πολλάκις aus Eurip. Tro. 1015 im Gedächtnis. πάντα steigernd ist geläufig (z. B. Aischyl. Prom. 275, Pers. 834); und was ist παντάπασιν? Eine platonische Parallele Ges. 835 e 3 τῶν πολλοὺς δὴ πολλὰ ἐπιθυμιῶν εἰς ἔσχατα βαλλουσῶν. Soph. 233 b 1 τοῖς νέοις δόξαν παρασκευάζειν, ὡς εἰσι πάντα πάντως αὐτοὶ σοφώτατοι. Daß es mehr der Art gibt, des bin ich sicher.

36 e 2 stimmen A und F für die Form διαπλεκεῖσα; dieselbe steht Ges. 814 e, Polit. 311 b 7 bietet sie T, für die Form mit α zeugt Theaetet 202 b 4; sie ist die gewöhnliche, hat also zu weichen. Auch im ersten Kapitel von Hippokrates π. τροφῆς hat A διαπλεκεῖσι gegen die Vulgata.

36 e τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας [ψυχή], τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. Darin ist das Glossem von Archer Hind erkannt: die Stellung weist es aus, und von der Weltseele war immer die Rede. Der folgende Genetiv läßt sich grammatisch verschieden fassen. Cicero hat ihn von λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας abhängen lassen; das gibt keinen Sinn; er mußte auch Zusätze machen. Proklos schwankt und möchte am liebsten das Glied verselbständigen, so daß die Weltseele zu den νοητά ἀεί τε ὄντα gehörte, wie sie das ja tut. Denn die Genetive von ἀρίστου abhängig zu machen, scheut er sich, weil dann der Demiurg selbst zu den νοητά gehört. Dennoch ist Archer Hind diesen Weg gegangen und sieht darin das Eingeständnis, daß der Demiurg nur eine mythische Person ist, der universale νοῦς, der sich in der Form des κόσμος selbst entwickelt. Das führt doch zu den Schwierigkeiten, die Proklos erwägt, und streitet damit, daß die Idee des Guten, die von diesem Schöpfer nicht zu trennen ist, ἐπέκεινα ist, also mit keinen νοητά in eine Klasse gehört. Aber vor allem legt die Sprache Verwahrung ein: ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη, das ist komplementär, und der ἄριστος darf nicht zu einem eingeschränkten ἄριστον werden. Also ist es so gemeint: „Von dem Intelligiblen und Ewigen ist die Weltseele durch den Besten als das Beste geworden, nämlich von dem Geschaffenen." Den Ideen, dem παράδειγμα, gebührt immer noch der Vorzug. Da ist wohl τῶν ⟨γε⟩ γεννηθέντων das Richtige.

37 c 6. Als Gott die Welt geschaffen hat, τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα, freut er sich wie Elohim am sechsten Tage. In θεῶν ἄγαλμα liegt

auch nichts anderes, als daß θεοὶ τῶι κόσμωι ἀγάλλονται. Ich habe ἄγαλμα zu Eur. Her. 49 erläutert.

40 d 2. Es wäre müßig, über Sonnen- und Mondfinsternisse ohne ein Modell zu reden, das also in der Akademie vorhanden war, ἄνευ διόψεως τούτων αὐτῶν μιμημάτων. An der Neubildung δίοψις anzustoßen, liegt gar kein Grund vor, διορᾶν ist ihm ja geläufig; dagegen wäre ἄνευ δι' ὄψεως eine abscheuliche Stellung, und μιμήματα δι' ὄψεως ist unsinnig; ὄψις διὰ μιμημάτων ließe man sich eher gefallen. Ebenso nichtig ist αὖ τῶν zu trennen. „Ohne Betrachtung von Nachbildungen von eben diesen Erscheinungen", wie sie bei dem Drehen des Modells entstehen. Das ist schon gut; aber mit Recht stößt man sich daran, daß αὐτῶν τούτων, das neben μιμήματα unanstößig sein würde, neben dem Genetiv steht, zu dem es der Leser nehmen muß. Also ist die Kasusendung ausgeglichen: μιμήματος macht alles klar.

41 d 8. Der Demiurg διεῖλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμέν θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον. Darauf zeigt er ihnen das ganze Reich des All, d. h. der νοητά, und verkündet ihre Aufgabe; dazu gehört σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων φῦναι ζώιων τὸ θεοσεβέστατον. Es folgt ihr Leben in der Körperlichkeit; der Gerechte kehrt zurück πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου οἴκησιν ἄστρου usw. Als er mit diesen Anordnungen fertig ist, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου. Von dem Wortverständnis muß man doch auch hier ausgehen. Das besagt zuerst, daß so viel Seelen, Einzelseelen, geschaffen werden, als es Sterne gibt, also zahllose. Dem entspricht die Angabe, daß die Einzelseele zu ihrem σύννομον ἄστρον zurückkehrt. Andererseits steht ebenso sicher da, daß die Seelen nur auf die Erde und die Planeten ausgestreut werden, und das wird vorher mit denselben Worten angekündigt.

Schon Proklos plagt sich mit dieser Stelle und ist geneigt, die ἄστρα und ὄργανα χρόνου zu identifizieren, worin ihm die meisten Erklärer folgen. Aber die Grammatik verbietet es, und eine noch ungeteilte Gruppe von künftigen, dem Hermes etwa zugehörigen Seelen anzunehmen, ist auch zu wunderlich. Folglich müssen wir sondern. Auf ihrem Sterne wird jede Seele sitzen, wenn sie das Reich der νοητά betrachtet. Daß die Seelen zu einem Gotte ein Verhältnis haben, steht im Mythos des Phaidros, aber diese Götter können die Planeten nicht sein, da der Götter elf sind, es sei denn, daß dort und hier eine mythische unbekannte Lehre verschieden benutzt wird. Was hier steht, läßt nur die Deutung zu, daß die Planeten ebenso wie die Erde von eingekörperten Seelen bewohnt sind. Das steht zwar auch sonst nirgend, aber hier steht es. Richtig urteilt Zeller II[4] 819f.

42 e 5. Nach der Schöpfung zieht sich der Demiurg zurück und ἔμενεν ἐν τῶι ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει. Das kann nicht sein „Charakter" sein; neben ἦθος in dem Sinne ist κατὰ τρόπον überflüssig. Es ist auch nicht bezeichnet, wofür ich eben sagte ‚er zieht sich zurück', und das verlangen wir doch. Also muß eine Ortsbezeichnung da stehen, freilich eine, die auf den Gott, der keinen Raum kennt, anwendbar ist. Das Zurückziehen liegt nur darin, daß er nicht handelnd hervortritt, sondern in dem

ἦθος bleibt, das ihm genehm ist. Offenbar spielt Platon mit der Nuance des Wortes, die wir nur im Plural ἤθη kennen, bei Homer, den Ioniern, aber auch einmal bei Euripides Hel. 274. Uns ist das unnachahmlich, aber wir müssen und können nachfühlen, wie hier etwas Unaussprechliches doch zum Ausdruck gebracht wird. Erleichtern wird es uns die Erinnerung an den Σφαῖρος des Empedokles, 27, der μονίηι περιηγέι γαίων Ἁρμονίης πυκινῶι κρύφωι ἐστήρικται, auf den Platon vielleicht nicht geradezu anspielt, der aber doch in seinem ἔμενεν ἐν τῶι ἑαυτοῦ ἤθει nachklingt.

43 b unter den Einwirkungen und Störungen, die der menschliche Körper in seinem animalischen Leben erleidet, ἔτι μείζω θόρυβον ἀπηργάζετο τὰ τῶν προσπιπτόντων παθήματα ἑκάστοις, ὅτε πυρὶ προσκρούσειε τὸ σῶμα usw. Das versteht jeder so, daß die προσπίπτοντα leiden; es geht also nicht, steht aber in A F: τὰ προσπίπτοντα τῶν παθημάτων ist eine so offenkundige und so törichte Interpolation, daß sie nur durch den Rückschluß auf den unverständlichen Text Wert erhält. τὰ τῶν προσπιπτόντων παθημάτων Υ ist ein gleichgültiger Schreibfehler. Also ein fester, aber entstellter Text; die Heilung ist einfach τά⟨κ⟩ τῶν προσπιπτόντων παθήματα.

48 d πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δὲ καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἑκάστων καὶ συμπάντων λέγειν. Er hat schon vorher auf 29 b verwiesen, verweist sofort auf 27 b, da wird auch in ἔμπροσθεν ein Hinweis auf früheres stecken, und richtig, 29 b 2 steht, daß alles auf den Anfang ankommt, 29 c 7 ἐὰν μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας (λόγους). So werden wir das unerträgliche καί in eine Beziehung auf das frühere verwandeln. Man kann an ἤ denken; aber ein Übertreffen würde die wichtigere frühere Darstellung herabsetzen: so denke ich ⟨ὡς⟩ καὶ ἔμπροσθεν wird das Wahre sein; der Fülle der Rede scheint mir ὡς καί besser zu entsprechen als ὡς, so leicht sich auch das aus καί gewinnen läßt.

52 b 3 von der Materie oder auch dem Raume, dem dritten neben dem Intelligibeln und dem unter Raum und Zeit fallenden ewig Entstehenden, Vergehenden, das wir λογισμῶι τινι νόθωι erfassen. πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπωι καὶ κατέχον χώραν τινὰ (scil. εἶναι), τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆι μήτε που κατ' οὐρανὸν (scil ὄν) οὐδὲν εἶναι. ταῦτα δὴ πάντα καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν, ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τἀληθὲς λέγειν, ὡς εἰκόνι μέν, ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ὧι γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα. διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρωι προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἁμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι· τῶι δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος ὡς, ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ τὸ δὲ ἄλλο, σὐδέτερον ἐν οὐδετέρωι ποτὲ γενόμενον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον. Simplicius bewundert diese Sätze und schreibt sie zweimal ab, zur Physik 225 und 539; aber er erklärt sie nicht. Chalcidius macht keinen Versuch, sie zu übersetzen, sondern sucht den Sinn ganz frei wiederzugeben. Archer Hind hat es verstanden, aber er liefert keine grammatische Erläuterung des Ganzen. Eva Sachs (Plat. Körp. 205) wendet sich gegen einen Punkt seiner Deutung; über das Ganze bleiben wir im Dunkel. Ich habe mich sehr lange geplagt, glaube nicht, daß sich jemand leicht durchfinden kann, daher die

Paraphrase. „Wir sind nicht geneigt, von der Kategorie des Raumes zu abstrahieren, sondern wenden sie auch auf das Intelligible an. Dabei verkennen wir, daß ein Bild zwar, da es das, was es sein soll, nicht von sich ist, vielmehr immer nur das Scheinbild eines anderen ist (als solches also irreal), an etwas anderem sich befinden muß, wenn es eine gewisse Existenz haben und nicht schlechthin nichtig sein soll; für das wahrhaft Seiende aber gilt, daß, solange zwei Dinge eine Sonderexistenz haben, sie nicht eins in dem anderen sich so befinden können, daß sie zugleich zwei und dasselbe sind." Es steht also erst ταῦτα καὶ τούτων ἀδελφά scheinbar in der Luft; grammatisch brauchen wir dazu etwas wie ὀνειρώττοντες, aber das wird nicht ausgesprochen, weil ὑπὸ ταύτης τῆς ὀνειρώξεως das Ganze aufnimmt. Das Wahre, das wir infolgedessen nicht sagen, ist, daß εἰκόνι μὲν προσήκει ἐν ἑτέρωι γιγνεσθαι, und an den Infinitiv schließt sich der Akkusativ ἀντεχομένην, der in scharfer grammatischer Rede Dativ sein würde. Daß das Bild immer nur ein φάντασμα eines andern ist, also an sich keine Realität hat, sehen wir leicht ein; aber was bedeutet das Korrelat, daß οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ὧι γέγονεν ἑαυτῆς (τῆς εἰκόνος) ἐστίν? Keine Erklärung, die das Reflexivum hält, darf εἰκών als Subjekt aufgeben, und dazu stimmt das nächste Satzglied; folglich heißt es „da sie selbst das ἐφ' ὧι γέγονεν nicht von sich ist". Sie hat keine eigene Realität, sondern ist ein φάντασμα. Was ist das ἐφ' ὧι γέγονεν anders als eben εἰκών? Eine Parallelstelle wird entscheiden. Staat 477 d 1 δυνάμεως εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ὧι τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται. Die εἰκών ist dazu entstanden, nachzubilden, widerzuspiegeln, εἰκάζειν. Das tut sie aber nicht mit sich, sondern immer mit etwas anderem. Folglich muß sie etwas anderes haben, das sie widerspiegelt.

53 a 1 sollte doch das allein verständliche ἀναλικνώμενα nicht aufgegeben werden, weil die συναγωγὴ λέξεων χρησίμων 405 Bekk. (daraus Phot. Berol.) ἀνικμώμενα bezeugt, und dies in F steht. Es ist wichtig, daß die Rezension F in das Altertum reicht, aber dann haben wir nur einen alten Fehler, denn die Erklärung muß nach λικνώμενα greifen, und wo gäbe es eine Spur von einem Stamme ικμ?

55 d 4. Über die Zahl der Welten. τὸ παρ' ἡμῶν ἕνα αὐτὸν κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεφυκότα μηνύει θεόν. Ist es schon an sich seltsam, den κόσμος Gott genannt zu finden, so wird es hier ganz absurd. So hat F; A hat θεός. Ich will nicht entscheiden, ob dies eingeschoben ist, als τὸ παρ' ἡμῶν als Subjekt verkannt war, oder ob es Korruptel aus θεόν ist, das verteufelt nach dem Zusatze eines Monotheisten klingt. Daß θεός oder θεόν, einerlei was, fort muß, darüber sind sich Hermann und Archer Hind einig. Es fehlt in Υ. Nur darum hebe ich hervor.

69 a 7 darf διυλισμένα F A^2 (διυφισμένα A^1 ist wohl Irrtum dieses Schreibers) nicht weichen; gewiß bedeutet διυλίζειν sonst nur durchseihen, aber ob schon zu Platons Zeiten, ist fraglich: jedenfalls spielt er, wie er es liebt, etymologisch οἷον τέκτοσιν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰτίων γένη διυλισμένα. Darin sollen wir so etwas hören wie „das Holz ist durchgeholzt" für „die Ursachen sind nach ihren Arten geschieden". διυλασμένα Υ; dies Verbum gibt es gar nicht, und es sieht bedenklich aus.

71 b 3. Die Leber sitzt neben dem σίτων καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικόν, ἵνα . . . . ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις φοβοῖ μὲν αὐτό, ὁπότε μέρει τῆς πικρότητος χρωμένη συγγενεῖ, χαλεπὴ προσενεχθεῖσα ἀπειλῆι . . . . χολώδη χρώματα ἐμφαίνοι. Bedarf es noch eines Wortes, daß man χαλεπῆι betonen muß, wenn man die Glieder sonst richtig so mit Burnet verteilt?

71 e 6 συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς . . . φύσεως καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα ὀφθῆι, πάντα (τε) λογισμῶι διελέσθαι ὅπηι τι σημαίνει usw. Daß συννοῆσαι sowohl τὰ ῥηθέντα wie ὅσα ἂν φαντάσματα ὀφθῆι regiert, folgt aus τε καί; dann muß πάντα (das eben dieses zusammenfaßt) διελέσθαι seinen Anschluß haben, durch καί oder τε; dies letztere ziehe ich vor. Daß am Anfang μέν eigentlich zu ἔμφρονος gehört (es entspricht τοῦ δὲ μανέντος), aber an die zweite Stelle des Satzes gerückt ist, folgt einem verbreiteten, oft verkannten Sprachgebrauch.

86 c τὸ σπέρμα ὅτωι πολὺ καὶ ῥοῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται καὶ καθάπερεὶ δένδρον πολυκαρπότερον τοῦ συμμέτρου πεφυκὸς ἦι, bereitet Schmerzen. Mit Recht hat Hermann καί vor καθάπερ getilgt; die Vergleichung kann kein zweites Glied bilden; aber dann soll man nicht γίγνηται schreiben, um die Modi auszugleichen; der Konjunktiv würde auch nicht ohne ἄν stehen, sondern ἦι tilgen. Denn ἦ (wie ἦ βαιόν) πολλάς ist zwar sehr gut an sich, aber in einem Nachsatze wohl zu lebhaft. Bei Galen π. ψυχῆς ἠθῶν 6 (IV 799 K) fehlt καί, aber das kann erst ins Gewicht fallen, wenn die Überlieferung bekannt ist, ebenso die, sicherlich falsche, Variante γλοιῶδες für ῥοῶδες. Sie setzt ῥοιῶδες voraus, das sich auch unter ῥυῶδες verbirgt, das die Codd. hier überwiegend, 86 d 5 allein haben, während dort Galen das Echte hat. ῥυῶδες läßt sich doch gar nicht grammatisch rechtfertigen, während ῥοῶδες gewöhnlich ist. Als ursprünglich überliefert muß ῥοιῶδες gelten, mit jenem Einschub eines ι, der den Epigraphikern von ὀγδοίη Βοιηδρομιών geläufig ist.

Platz finden möge hier die Verbesserung eines Demokritbruchstückes, das für den Timaios anzuführen war, Sextus *adv. math.* VII 139 (Fr. 11 Diels) über die γνησίη und σκοτίη γνώμη. Da heißt es nach ihrer Unterscheidung εἶτα προκρίνων τῆς σκοτίης τὴν γνησίην ἐπιφέρει λέγων „ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύναται (Demokrit schrieb δύνηται) μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῆι ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον. Es liegt am nächsten, einen Ausfall anzunehmen, aber dann muß man, wie Diels es tut, den Satz ausweiten, damit ἀλλά möglich wird. Daß Sextus einen vollständigen Satz anführte, ist nicht notwendig, da er vorausschickt, daß Demokrit der γνησίη γνώμη den Vorrang gab. Nun beachte man, daß ἐπ' ἔλαττον recht wunderlich ist, von der attischen Form ganz abgesehen. Wer drückt denn so „ins kleinere" aus? Heißt das ἔλαττον? Ich denke, das ist falsch, und am Rande stand die richtige Variante ἄλλ(ως) ἐπὶ λεπτότερον, die jetzt hinter das Zitat gesetzt ist.

Im KRITIAS kommt man mit AF gut aus. 120 d 4 haben Abschriften ein ὄν, Dittographem, richtig gestrichen. Cobets Kritik, die jedes Stilgefühl vermissen läßt, hat auch nichts geleistet, als 115 b ein Dittographem zu ent-

fernen. Alle seine Konjekturen brauchten nicht einmal unter dem Texte zu erscheinen. So fein poliert die Sprache ist, ist doch ein paarmal, wie öfter in den Gesetzen, die Verarbeitung verschiedener Aufzeichnungen nicht durchgeführt, ein Zeichen der Unfertigkeit.

Gleich 106 b 1 εἴ τι περὶ αὐτῶν ἄκοντες εἴπομεν läßt eine grammatische Beziehung von περὶ αὐτῶν nicht zu: auf ῥηθέντων kann es ja nicht gehen. Also wird περὶ zu entfernen sein.

108 b 6. „Der vorige Redner hat Beifall gefunden, du wirst also großer Nachsicht bedürfen, εἰ μέλλεις αὐτὰ δυνατὸς εἶναι παραβαλεῖν.“ So A, παραλαβεῖν F. Was dies bedeuten soll, das unsere Texte behauptet, verstehe ich nicht. Was soll er denn bekommen? αὐτά kann doch nur, etwas lässig, auf den früheren Vortrag gehen. ὑπερβαλεῖν würde passen: aber hier will keiner den anderen übertreffen. Sollte Platon nach dieser Analogie gewagt haben, transitives παραβαλεῖν für gleichkommen zu sagen? Ich traue es ihm gern zu.

109 e 3 ἐν ἀπορίαι τῶν ἀναγκαίων ἐπὶ πολλὰς γενεὰς ὄντες αὐτοὶ καὶ παῖδες πρὸς οἷς ἠπόρουν τὸν νοῦν ἔχοντες ⟨καὶ⟩ τούτων πέρι καὶ τοὺς λόγους ποιούμενοι τῶν ἐν τοῖς πρόσθεν καὶ πάλαι ποτὲ γεγονότων ἠμέλουν. Die zwei einander ergänzenden Partizipia mußten unter sich verbunden werden, sie begründen zusammen das ἀμελεῖν.

110 b 5. Es ist gesagt, daß auch die Namen der altattischen Heroinen in der Erzählung vorkommen werden. καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς θεοῦ σχῆμα καὶ ἄγαλμα

> ὡς κοινὰ τότ' ἦν τὰ ἐπιτηδεύματα ταῖς τε γυναιξὶν καὶ τοῖς
> ἀνδράσι τὰ περὶ τὸν πόλεμον, οὕτω κατ' ἐκεῖνον τὸν νόμον
> ὡπλισμένην τὴν θεὸν ἀνάθημα εἶναι τοῖς τότε

ἔνδειγμα, ὅτι πάνθ' ὅσα σύννομα ζῶια, θήλεα καὶ ὅσα ἄρρενα, τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν ἑκάστωι γένει πᾶν κοινῆι δυνατὸν ἐπιτηδεύειν πέφυκεν.

Daß die eingerückten Worte den Satz sprengen, wird einleuchten. Was dazwischen steht, hat keine Verbindung, steht in indirekter Rede, ist ein eigener noch nicht fertiger Randzusatz, der ein allerdings kaum entbehrliches Glied des Gedankens nachträgt. Die pretiöse Wendung θήλεα καὶ ὅσα ἄρρενα hat eine Parallele 109 a 2 πολλὰ ἔθνη, βάρβαρα καὶ ὅσα Ἑλλήνων ἦν γένη.

111 a 4 πᾶσα (ἡ Ἀττικὴ) . . . προτείνουσα εἰς τὸ πέλαγος οἷον ἄκρα κεῖται, τὸ δὲ (δὴ codd.) τῆς θαλάττης ἀγγεῖον περὶ αὐτὴν τυγχάνει πᾶν ἀγχιβαθὲς ὄν.

111 c 5. Es gibt Anzeichen für den alten Waldreichtum, denn es gibt Berge, die jetzt nur den Bienen Nahrung geben, χρόνος δ' οὐ πάμπολυς, ὅτε δένδρων αὐτόθεν . . . τημθέντων στεγάσματ' ἐστί σᾶ [1]), „und das ist noch nicht lange her, wo es doch noch dort geschnittene Dachbalken gibt.“ Da ist gar nichts zu beanstanden. ὅτε gleich einem ἐπειδή ist namentlich im Drama gewöhnlich; hier lag die Zeitpartikel besonders nahe. Gesetze 886 e 3

[1]) Die echte alte Form σᾶ ist auch im Lexikon des Timaeus erhalten, wo zu lesen ist ξύλων ἐρεψίμων στεγάσματά ἐστι σᾶ (τά codd.). ἐρέψιμα· τὰ εἰς τὰς οἰκίας τεταγμένα. Es steht nur ξύλων statt δένδρων.

würde eine schöne Parallele bieten, wenn auf die junge, im allgemeinen unzuverlässige Überlieferung Verlaß wäre, nach der man schreibt. „Eine schwere Aufgabe, selbst wenn es nur einen Gott zu beweisen gälte, νῦν δέ, ὅτε πάμπολλοι τυγχάνουσιν, ἔτι χαλεπώτερον ἂν εἴη." A O haben ὄντες für ὅτε: das darf man nicht preisgeben, ⟨ὅτε⟩ ὄντες oder ὄντες ⟨γάρ⟩ ist das Wahre. Ob das erste vorzuziehen ist, hängt an der Geltung des Laurentianus 80, 17; ich traue ihm nicht.

111 d 1. Das Land (ἡ χώρα ist das entfernte, aber in unserem Sinne immer vorhandene Subjekt) hatte viel Regenwasser οὐχ ὡς νῦν ἀπολλῦσα ῥέον ἀπὸ ψιλῆς γῆς εἰς θάλατταν, ἀλλὰ πολλὴν ἔχουσα (nämlich eine dichte Erdschicht) καὶ εἰς αὐτὴν καταδεχομένη τῇι ⟨τε⟩ κεραμίδι στεγούσηι γῆι διαταμιευομένη, τὸ καταποθὲν . . . ἀφιεῖσα . . . παρείχετο ἄφθονα κρηνῶν . . . νάματα. Der Bau der Partizipia ist hier wie oft von eigentümlicher Schönheit; man muß auf seine Gliederung achten und ab und zu Störungen entfernen. Plutarch ist in diesem Gebrauch ein geschickter Platoniker.

112 a 4 ἐν ⟨τῶι⟩ ἑτέρωι χρόνωι notwendig, denn es geht auf die bestimmte, vorher mit ἐν τῶι τότε χρόνωι bezeichnete Zeit.

113 c 8. Das erste erdgeborene Menschenpaar auf der Insel Atlantis wohnte in einer Ebene, an welche, von ihrer Mitte 50 Stadien entfernt, ἦν ὄρος βραχὺ πάντηι. Der Wohnplatz war schwerlich von einem βραχὺ ὄρος umgeben, sondern zu seiner Abgeschlossenheit gehörte ein τραχύ.

114 b 5. Die nach dem jetzt Γαδειρική genannten Lande gerichtete Gegend von Atlantis gehörte einem Poseidonsohn, der in der Landessprache Gadeiros hieß ὅπερ τὴν (τ' ἦν A, τ' ἂν F) ἐπίκλησιν (F, ἐπίκλην A) ταύτηι [ὄνομα] παράσχοι. So behandelt fehlt nur ἄν; das gehört hinter ἐπίκλησιν, da es hinter ταύτηι einen in dieser Schrift unzulässigen Hiatus erzeugen würde. Eben dieser reicht zu der Verwerfung von ὄνομα, das zugesetzt ist, weil man ἐπίκλησις verkannte. Aber Gadeira muß doch einen älteren Namen gehabt haben.

115 b 5 wird das Obst nach seiner verschiedenen Verwendung bezeichnet, ἅπαντα ταῦτα ἡ τότε οὖσα ὑφ' ἡλίωι νῆσος ἱερὰ καλά τε καὶ θαυμαστὰ καὶ πλήθεσιν ἄπειρα ἔφερεν. Was soll ἱερά? Heilig ist weder das Obst noch die Insel; die letztere Beziehung wäre auch grammatisch nicht zu recht fertigen. Das ist ὡραῖα, natürlich über ὡρέα verdorben. „All dieses brachte die Insel καθ' ὥραν ἔτους in Qualität und Quantität wunderbar hervor." Daß man eben das Obst nach seiner ὥρα ὡραῖα nennt, macht den Ausdruck noch hübscher. In ganz anderem Sinne steht ὡραῖα 116 c 8 technisch für die Totenopfer, Eurip. Hik. 175. Hesych ὡραῖα.

116 e 5 τῶν ⟨τε⟩ γυναικῶν καὶ αὐτῶν.

119 b 1 συνωρίδα χωρὶς δίφρου καταβάτην τε μικράσπιδα καὶ τὸν ἀμφοῖν μετ' ἐπιβάτην τοῖν ἵπποιν ἡνίοχον ἔχουσαν. Was soll μετ' ἐπιβάτην? Der einzelne Grundherr dieses feudal regierten Staates stellt zwar nicht den Wagen, aber die Bespannung und zwei Knechte; einer wird dann als Leichtbewaffneter verwandt, der andere führt das Gespann. Wenn dabei ἐπιβάτην stünde, wäre man zufrieden; der Mann fährt dann, wie wir sagen, vom Sattel. Aber μετ zu streichen, ist unwahrscheinlich. Mich dünkt, hier steht entweder ein neues Wort μετεμβάτην, was bedeuten kann, daß

er μεταβάλλων ἐπιβαίνει, ein passender Sinn, oder, was ich allein empfehle, μεταβάτην ist das Wahre, in gleichem Sinne, so daß der Lenker die Pferde wechselt. Bei Hesych steht ζευγηλάτης μεταβάτης ἡνίοχος.

120 c 5 νόμοι δὲ πολλοί . . . . τὰ δὲ μέγιστα, folgen Infinitive. Dann steht κοινῇ δὲ καθάπερ οἱ πρόσθεν βουλευόμενοι τὰ δόξαντα περὶ πολέμου καὶ τῶν ἄλλων πράξεων ἡγεμονίαν ἀποδιδόντες τῶι Ἀτλαντικῶι γένει, weder in sich abgeschlossen noch nach oben oder unten zusammenhängend; dann ein Accusativus cum infinitivo, formal und inhaltlich Fortsetzung der Gesetze. Also ein hier ungehöriger Einschub, ein angefangener Satz, in dem etwas im ganzen hierher Gehöriges nachgetragen werden sollte.

121 a 8 ηὐξήθη ἃ πρὶν διήλθομεν. So druckt man, und so verlangt allerdings der prosaische Gebrauch. Aber Platon kann das nicht gewollt haben, da es einen schweren Hiatus hereinbringt, wie es hier keinen gibt. Überliefert ist τά. Mir scheint es gar nicht unglaublich, daß er sich diese Form, eben um den Hiatus zu vermeiden, erlaubt hat, wie es die Tragödie tut. Ges. 783 d 2 μεμνησόμεθά που τὰ νῦν διακελεύηι bedarf dann keines Zusatzes; ὧν τὰ νῦν Stephanus, aber ein Genetiv ist bei dem Neutrum gar nicht nötig. Selbst ein attisches Psephisma IG II² 657, 66 schreibt ἐν τοῖς ἀγῶσι τοῖς ἡ πόλις τίθησι, vgl. Wilhelm Eranos zur 50. Philologenversammlung 129.

GESETZE 627 a 5 πάνυ γὰρ καὶ ἔστι (ἐστι καί codd.) σφόδρα τὸ τοιοῦτον, οὐχ ἥκιστα ⟨δ'⟩ ἐν ταῖς πόλεσιν. Der Athener hat gefragt, ob ein Unterschied, der zwischen Menschen zugegeben ist, auch für Staaten gilt. Darauf gehört sich die Zustimmung. „Ganz richtig gefragt; der Unterschied ist in der Tat in voller Stärke vorhanden, und in den Staaten erst recht." Daraus folgt der Zusatz. πάνυ und σφόδρα werden nicht kopuliert; daher wollte Cobet καί streichen. Umstellung ist besser.

635 c 5 εἰ ἄπειροι τῶν μεγίστων ἡδονῶν οἱ πολῖται γενήσονται, [καὶ] ἀμελέτητοι γιγνόμενοι ἐν ταῖς ἡδοναῖς καρτερεῖν καὶ μηδὲν τῶν αἰσχρῶν ἀναγκάζεσθαι ποιεῖν ἕνεκα τῆς γλυκυθυμίας τῆς πρὸς τὰς ἡδονάς, ταὐτὸν πείσονται τοῖς ἡττημένοις τῶν φόβων. Es ist nicht unwesentlich, daß καί entfernt wird (daß es „auch" sein könnte, ist eine faule Ausrede), und die Beziehung von ἕνεκα τῆς γλυκυθυμίας muß durch ein Komma sichergestellt werden, denn der Gedanke ist „wenn die Bürger die ἡδοναί nicht kosten, werden sie so schlecht erzogen wie durch φόβοι, denn sie erhalten keine Gelegenheit, sich darin zu üben, in den ἡδοναί standhaft zu bleiben und sich durch ihre Reize zu keiner Ungebühr hinreißen zu lassen".

636 b 4. Die dorischen γυμνάσια und συσσίτια verführen zur Knabenliebe. παλαιὸν νόμον δοκεῖ τοῦτο τὸ ἐπιτήδευμα καὶ τὰς κατὰ φύσιν (κ. φύσιν τάς codd.) περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡδονὰς . . . διεφθαρκέναι.

638 c 6. Jemand sagt, Käse ist ein schlechtes Nahrungsmittel, μὴ διαπυθόμενος αὐτοῦ μήτε τὴν ἐργασίαν μήτε τὴν προσφοράν, ὅντινα τρόπον καὶ οἵστισι καὶ μεθ' ὧν καὶ ὅπως ἔχοντα καὶ ὅπως προσφέρειν ἔχουσιν. Das ist Unsinn; wenn Madvig προσφέρειν streicht, so hat er etwas gesehen, aber nur etwas. Wo käme προσφέρειν her? καὶ ὅπως ἔχοντα und καὶ ὅπως ἔχουσι sind Varianten: das erste würde die Qualität des Käses angehen, das andere den, dem er gegeben wird. Das erste ist neben den anderen Fragen müßig, das zweite

sehr passend. Also ist dies das Echte, aber als Korrektur vom Rande eingedrungen. Zu schreiben καὶ ὅπως ἔχουσι ⟨δεῖ⟩ προσφέρειν. Dies ist gestrichen, weil ἔχουσι für den Indikativ gehalten ward.

642 a 7 ὁρᾶτε τί ποιῶμεν εἰ ταῦτα μὲν ἐάσαιμεν ἐν τῶι παρόντι, μεταβαῖμεν δ' εἰς ἕτερόν τινα νόμων πέρι λόγον. So druckt Burnet ohne jede Interpunktion; er wird also wohl meinen, daß εἰ den Bedingungssatz brächte, der seinen Nachsatz in ὁρᾶτε oder besser in τί ποιῶμεν hätte. Und dann wird man von einer Inkonzinnität reden und logisch-syntaktisches Spinngewebe daranhängen. Das läuft der lebendigen griechischen Sprache ganz zuwider, deren Einfachheit nur zu oft in die spanischen Stiefel der am Latein ausgeklügelten Syntax gespannt wird. Das Griechische setzt nun eben einmal die direkte Frage einfach hin, wo wir sagen, sie ist abhängig, indirekt; das Latein hat sich das ja auch erst allmählich abgewöhnt. Also das ist „überlegt, was sollen wir tun". Damit ist der Satz zu Ende; eigentlich sind es zwei. Und dann folgt wieder ein ganz selbständiger Satz. Wir können ihn nachbilden „ob wir wohl dies jetzt fallen lassen und zu einem anderen Kapitel übergehen ?". Es ist barer Unsinn, „wenn wir fallen lassen" als Bedingung für „was sollen wir machen" zu fassen. Und die Syntax der Modi geht dabei auch aus den Fugen. Dagegen hat das Griechische, solange es lebendig ist, die Freiheit nicht verloren, Sätze mit εἰ selbständig zu lassen, auch wenn sie keine Wunschsätze mehr sind. Es stellt die Dinge auf den Kopf, wenn man auch nur von einer Ellipse redet. Euripides Phoen. 1684 ἀλλ' εἰ γαμοίμην, σὺ δέ μόνος φεύγοις πάτερ. Daß wir hier εἰ mit wenn übersetzen, bei Platon mit οϐ, macht für den Griechen doch keinen Unterschied. Euthyphr. 2 b ὀνομάζουσι μέντοι αὐτὸν Μέλητον, ἔστι δὲ τῶν δήμων Πιτθεύς. εἴ τινα νῶι ἔχεις Πιτθέα Μέλητον. Das ist doch kein Bedingungssatz, hat mit dem vorigen keinen Zusammenhang. Wir sollen vielmehr empfinden, daß Sokrates eine Pause macht, abwartet, ob Euthyphron sich jetzt auf den Menschen besinnt. Daher das Asyndeton. Und dann sagt er „ob du etwa einen kennst, für den ich dir die Anhaltspunkte, Namen und Herkunft, gegeben habe"; das reicht nicht, da fügt er noch die Personalbeschreibung hinzu οἷον τετανότριχα usw.

643 d 7. Es darf nicht undefiniert bleiben, was Bildung ist. νῦν γὰρ ὀνειδίζοντες ἐπαινοῦντες θ' ἑκάστων τὰς τροφὰς λέγομεν ὡς τὸν μὲν πεπαιδευμένον ἡμῶν ὄντα τινά, τὸν δ' ἀπαίδευτον, ἐνίοτε ἔκ (εἰς codd.) τε καπηλείας καὶ ναυκληρίας καὶ ἄλλων ⟨τινῶν fügt Eusebius zu⟩ τοιούτων μάλα πεπαιδευμένον (-νων codd.) σφόδρα ἄνθρωπον (-πων codd.). Den Akkusativ hat Cornarius hergestellt; sonst bedurfte es nur der bekannten Zusammenziehung von ισ zu κ, dann ist alles heil, und die unbegreiflichen Plurale καπηλεῖαι, ναυκληρίαι sind verschwunden. „Jetzt nennen wir häufig einen Menschen ungebildet, der von seinem Krämergeschäft her eine sehr beträchtliche Bildung erfahren hat." Was ἐμπειρία καὶ τριβή verleiht, wird zwar niemals παιδεία; aber keineswegs alle urteilen so. Dementsprechend geht es weiter οὐ γὰρ ταῦτα ἡγουμένων, ὡς ἔοικ', εἶναι παιδείαν ὁ νῦν λόγος ἂν εἴη. Dies γάρ begründet, weshalb eine Begriffsbestimmung nötig ist; das γάρ des vorigen Satzes erläutert, gibt den Tatbestand, aus dem die Meinungsverschiedenheit und daher die Notwendigkeit der Begriffsbestimmung folgt;

es greift also auf den Eingangssatz zurück. Logisch müßte auf ihn etwa folgen οὐ γὰρ ὁ νῦν λόγος ἡγουμένων ἂν εἴη τοιαῦτα οἷα νῦν ὀνειδίζοντες ἐπαινοῦντές τε λέγομεν . . . ἀλλὰ τὴν πρὸς ἀρετὴν παιδείαν ποιοῦσαν ἐπιθυμητήν . . . ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης, ταύτην τὴν τροφὴν ἀφορισάμενος ὁ λόγος οὗτος . . . νῦν βούλοιτ' ἂν μόνην παιδείαν προσαγορεύειν. Wie Burnet interpungiert, ist es ganz unverständlich.

681 a 1 περιβόλους τε αἱμασιώδεις τινὰς τειχῶν ⟨τ'⟩ ἐρύματα τῶν θηρίων ἕνεκα ποιοῦνται. Die hilflosen Menschen machen sich αἱμασιαί, Zäune aus Dornen und Gestrüpp, oder Erdwälle, τείχη. Das ist zweierlei; jedes Wort wird durch eine Periphrase geadelt.

685 c 5. Die Heraklidenstaaten waren der Schutz von Hellas vor dem assyrischen Reiche. ἦν γὰρ ἔτι τὸ τῆς ἀρχῆς ἐκείνης σχῆμα τὸ σωιζόμενον οὐ σμικρόν, ⟨καὶ⟩ καθάπερ νῦν τὸν μέγαν βασιλέα φοβούμεθα ἡμεῖς, καὶ τότε ἐκείνην τὴν συσταθεῖσαν σύνταξιν ἐδέδισαν οἱ τότε. Das Asyndeton wird Verehrer finden, die sich vor der Wiederholung eines κ scheuen; aber Berechtigung hat es nicht. Ebenso wird es mit τότε und οἱ τότε nebeneinander gehen; ich erkläre für richtig καὶ οἱ τοτε — ἐδέδισαν, und daß Subjekt, Prädikat und Objekt in ihrer Stellung wechseln, ist mir eine Bestätigung; das οἱ τότε dahinter stand als Korrektur am Rande. Der Wechsel von φοβεῖσθαι und δεδιέναι Altersstil.

701 c 2 τὴν λεγομένην [παλαιὰν] Τιτανικὴν φύσιν. Das wird gewiß schon getilgt sein; es wäre ja nur erträglich, wenn man sprichwörtlich von einer „alten titanischen Natur" redete.

Gleich danach c 5 ist ein Kasus mehr zu ändern, um einen feinen Satz zu gewinnen. δεῖν φαίνεται ἔμοιγε οἷονπερ ἵππον τὸν λόγον ἑκάστοτε ἀναλαμβάνειν καὶ μὴ καθάπερ ἀχάλινον κεκτημένου (-μένον codd.) τὸ στόμα βίαι ὑπὸ τοῦ λόγου φερόμενον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀπό τινος ὄνου πεσεῖν. Es ist doch der λόγος, der hier als Roß das ἀχάλινον στόμα hat, das durchzugehen und den Reiter abzuwerfen droht. Gleich dahinter stehen die Varianten χάριν und ἕνεκα nebeneinander im Text, gleichwertig.

720 e 11 ἆρ' οὐ κατὰ φύσιν τὴν [περὶ] γενέσεως ἀρχὴν πρώτην πόλεων πέρι κατακοσμήσει;

730 b 5. Lebensregln sollen gegeben und gesagt werden, daß sie sich nicht als Gesetze fassen lassen. ὅσ' ἂν μὴ νόμος ἀλλ' ἔπαινος παιδεύων καὶ ψόγος ἑκάστους εὐηνίους . . . . . ἀπεργάζεται, ταῦτ' ἐστὶν μετὰ τοῦτο ἡμῖν ῥητέον. Das unmögliche ὅσ' ἄν war in der Aldina zu ὅσ' οὖν geändert, kam daraus in die Stobaeusausgaben; aber dessen Handschriften haben ὅσον μή. Mit ὅσα μή (Ast) ist der Fehler der Negation nicht gehoben; wir erwarten doch οὐ, und die Verbindung fehlt auch. Die gewinnen wir mit ὅσα μήν; οὐ müssen wir einfügen: das fiel weg, als οσαμην zu οσανμη geworden war. Also ὅσα μὴν ⟨οὐ⟩νόμος.

734 e 5 μετὰ τὸ προοίμιον ἀναγκαῖόν που νόμον ἕπεσθαι, μᾶλλον δὲ τό γε ἀληθὲς νόμους πολιτείας ὑπογράφειν. Was soll da πολιτείας? Gesetze für den zu gründenden Staat? Das erforderte den Artikel. Es folgen gar keine Gesetze, sondern Grundsätze für die Verfassung. Das führt auf πολιτείας

ὑπογραφήν. Eine allgemeine Skizze folgt. Erträglich ist das als Apposition; aber besser tilgt man νόμους.

Es geht weiter „wie im Gewebe Zettel und Einschlag sind, und der Zettel stärker sein muß, τοὺς μεγάλας ἀρχὰς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρξοντας δεῖ διακρίνεσθαί τινα τρόπον ταύτῃ καὶ τοὺς σμικρᾶι παιδείαι βασανισθέντας ἑκάστοτε κατὰ λόγον. So hat AO^2; dagegen O und Stobaeus haben für μεγάλας vielmehr τάς. Allgemein ist der Fehler σμικρᾶι, das mit παιδείαι verbunden werden müßte und alles sinnlos macht. Ihn hat Bücheler gehoben und σμικράς hergestellt. Das korrespondiert mit μεγάλας. Man muß dahinter interpungieren. „So muß man die höheren Beamten und die niederen scheiden, in entsprechender Weise (wie Zettel und Einschlag) auf ihre Bildung geprüft.“ Platon erfaßt den Unterschied zwischen wissenschaftlich gebildeten und subalternen Beamten, den die Demokratie nicht kennt oder nicht anerkennt.

738 a ist angegeben, daß die Zahl 5400 sich durch ihre vielfache Teilbarkeit empfiehlt. Abschließend und zugleich überleitend folgt ταῦτα μὲν οὖν δὴ καὶ κατὰ σχολὴν δεῖ βεβαίως λαβεῖν οἷς ἂν ὁ νόμος προστάττηι λαμβάνειν· ἔχει γὰρ οὖν οὐκ ἄλλως ἢ ταύτηι, δεῖ δὲ αὐτὰ ῥηθῆναι τῶνδε ἕνεκα κατοικίζοντι πόλιν. Das erste ist einfach; die Teilungen werden hier nicht einzeln aufgezählt, sondern die, welche vor die Aufgabe der praktischen Durchführung gestellt sind, sollen sie sich in Muße überlegen. Aber daß es sie gibt, kann der Redner versichern. Nur der letzte Satz verträgt sich nicht damit, denn ausgesprochen wird nichts weiter, und „aus diesem Grunde“ hat keine Beziehung. Denn es folgt ohne jede Verbindung ein Stück mit ganz neuem Inhalt. Ein solcher Riß ist freilich immer ein Zeichen der Unfertigkeit; aber daran sind wir hier gewöhnt. Es steckt also nur in dem letzten Satzgliede ein Fehler: es ist ἔδει zu schreiben. „Es verhält sich aber wirklich so, und ebendeswegen mußte es aussprechen, wer eine Stadt anlegen sollte.“ In dem Falle war der Athener. Kurz ist der Ausdruck, mißverständlich, wenn man nicht nachdenkt; aber das ist auch nicht zu viel verlangt. λαβεῖν ohne τῶι νῶι oder einen ähnlichen Zusatz wie z. B. λαβὲ οὖ χάριν εἴρηται Soph. 208 d 5, τὰς αἰτίας λαμβάνωμεν Tim. 64 a 7. Mit Beziehung auf diese Stelle hier steht 771 a 6 ἀναλαβεῖν.

Der folgende Abschnitt setzt freilich unverbunden und überraschend an, ist aber 740 b 1 (ἐγχώριοι θεοὶ καὶ δαίμονες) und 747 e vorausgesetzt. Wenn hier die Berücksichtigung aller auf dem zu besiedelnden Lande vorhandenen heiligen Stätten ängstlich verordnet wird, so mag man sich über den Aberglauben verwundern und ärgern, nur soll man nicht sagen, daß es sich mit der Einführung der neuen Heiligtümer und Gottheiten nicht vertrüge, die 771 c verordnet wird. Es geschieht genau, was Kleisthenes getan hat, als er die Phylen und Demen schuf; deren Eponyme erhielten Altar und Kult, ohne daß die älteren Kulte, auch die der alten Götter und Heroen (Dämonen) verschwanden, welche Exponenten der alten Phylen, der Phratrien und Geschlechter waren.

Es heißt 738 b 8 οὐδεὶς ἐπιχειρήσει κινεῖν . . . ὅσα ἐκ Δελφῶν ἢ Δωδώνης ἢ παρ' Ἄμμωνος ἤ τινες ἔπεισαν παλαιοὶ λόγοι ὁπηιδή τινας πείσαντες, φασμάτων γενομένων ἢ ἐπιπνοίας λεχθείσης θεῶν. Darin ist zu ἐκ Δελφῶν nicht gerade

λόγοι zu denken, aber wohl dieser Begriff, der freilich von Orakeln enger, als χρησμοί, gefaßt werden müßte. Es geht weiter πείσαντες δὲ θυσίας . . . κατεστήσαντο . . . καθιέρωσαν δὲ τοῖς τοιούτοις λόγοις φήμας (heilige Namen) τε καὶ ἀγάλματα usw. Da können die λόγοι nicht Subjekt sein, gewiß nicht von καθιέρωσαν, denn da steht τοῖς τοιούτοις λόγοις dabei, dann aber auch nicht von κατεστήσαντο, und das besorgen auch nicht die überredenden λόγοι, sondern die, welche sie überreden. Also ist πεισθέντες zu schreiben; das allgemeine Subjekt wird man nicht vermissen, die Verderbnis lag sehr nahe.

739 e 1, die berufene Stelle über die drei πολιτεῖαι. Die erste ist das παράδειγμα des Staates, ἣν δὲ νῦν ἡμεῖς ἐπικεχειρήκαμεν εἴη τ' ἂν γενομένη πως ἀθανασίας ἐγγύτατα καὶ ἡ μία δευτέρως. Ich glaube doch, je länger ich es bedenke, daß die Änderung ἡ πρώτη sich mehr empfiehlt als künstelnde Entschuldigung für μία; nur ist man bei diesem Stilisten nicht sicher, wenn man sich vor dem Künsteln scheut. Phileb. 60 b 1 hat Badham ἕν in πρῶτον gefunden; ά war also für das Zahlwort geschrieben.

740 d 5 μηχαναὶ δ' εἰσὶ πολλαί· καὶ γὰρ ἐπισχέσεις γενέσεως . . . καὶ τοὐναντίον ἐπιμέλειαι καὶ σπονδαὶ πλήθους γεννημάτων [εἰσὶν] . . . διὰ λόγων . . . ἁπαντῶσαι δύνανται ποιεῖν ὃ λέγομεν. So renkt es sich bequem ein; die Interpolation lag sehr nahe.

743 d 3 verbietet das Gesetz den Besitz von Gold und Silber μήτε αὖ χρηματισμὸν πολὺν διὰ βαναυσίας καὶ τόκων μηδὲ βοσκημάτων αἰσχρῶν. Was das letzte ist, wird nicht verkennen, wer an πορνοβοσκός denkt.

773 d 5. Geldheirat ist verwerflich, aber voraussehen kann niemand, wie die Naturen sich richtig ergänzen werden. τούτων δὴ χάριν ἐᾶν μὲν νόμωι τὰ τοιαῦτα ἀναγκαῖον, ἐπάιδοντα δὲ πείθειν, lieber auf die Übereinstimmung im Charakter der Brautleute als auf gleiches Vermögen zu sehen. Da ließe sich νόμωι nur ertragen, wenn der νόμος selbst das Unterlassen besorgen sollte; das verbietet sich durch das folgende. Also ist Subjekt der πείθων, der Gesetzgeber, νόμωι aber ist Zusatz, der aus dem Schlußworte des Abschnittes stammt μὴ γραπτῶι νόμωι βιαζόμενον.

774 c 3 ist keine Ausrede möglich: da ist ein größerer Ausfall. Der erste Satz war περὶ προικὸς εἴρηται μὲν καὶ πρότερον, εἰρήσθω δὲ πάλιν ὡς ἴσα ἀντὶ ἴσων ἐστὶν τῶι (τό codd.) μήτε λαμβάνοντι μήτε διδόντι (ἐκδιδ. codd.). Darauf folgt der Gedanke. ⟨Eigentlich sollte also jede Mitgift wegfallen, und es brauchte nicht einzutreten, ἄζυγας⟩ διὰ χρημάτων ἀπορίαν γηράσκειν τοὺς πένητας. Aber die Frauen haben eine bessere Stellung in der Ehe, wenn sie etwas Geld haben. Also wer gehorcht (also Mitgift ausschließt), tut was Gutes, wer nicht gehorcht und mehr als soundso viel gibt oder nimmt, zahlt usw. ὁ μὴ πειθόμενος καὶ ⟨ἢ codd.⟩ διδούς. Damit ist ein Toilettengeld verstattet und seine Höhe normiert.

775 e 2 ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρυμένη σώιζει πάντα, τιμῆς ἐὰν τῆς προσηκούσης αὐτῆι παρ' ἑκάστου τῶν χρωμένων τυγχάνηι. Es handelt sich um die Nacht, in der ein Kind erzeugt werden soll, und um die Vorbereitung darauf. Nur ein Stallbaum sollte sich dabei beruhigen, καὶ θεὸς stünde für μετὰ θεοῦ. Das ist grammatisch ein Vexierspiel, und was soll das „wenn mit Gottes Hilfe ein Anfang im Menschen begründet ist"? Der

Keim, der jetzt gelegt wird, soll seiner Bedeutung und Würde gemäß gelegt werden, damit es die ganze folgende Entwicklung gedeihen macht. Die Grundsteinlegung hat eine mehr als materielle Kraft, ist also etwas Göttliches, ein θεός. Das καί muß fort; zugesetzt hat es jemand, dessen Frömmigkeit die Hilfe Gottes vermißte.

778c 4 τὰ μὲν τοίνυν ἱερὰ πέριξ τήν τε ἀγορὰν χρὴ κατασκευάζειν καὶ τὴν πόλιν ὅλην ἐν κύκλωι πρὸς τοῖς ὑψηλοῖς τῶν τόπων εὐερκείας τε καὶ καθαρότητος χάριν. Also die Heiligtümer liegen teils am Markte, teils am äußeren Rande der Stadt, alle möglichst hoch. Das Gelände ist hügelig gedacht. πρὸς δὲ αὐτοῖς (d. h. τοῖς ἱεροῖς) οἰκήσεις τε ἀρχόντων καὶ δικαστήρια (-ρίων codd.) ἐν οἷς τὰς δίκας ὡς ἱερωτάτοις οὖσιν λήψονταί τε καὶ δώσουσιν [ὡς del. Ritter] ὁσίων πέρι, τὰ δὲ καὶ τοιούτων θεῶν ἱδρύματα καὶ ἐν τούτοις δικαστήρια, ἐν οἷς αἵ τε φόνων πρέπουσαι δίκαι γίγνοιντ' ἂν καὶ ὅσα θανάτων ἄξια ἀδικήματα. Als er mit τὰ δὲ anfängt, hat er δικαστήρια im Sinne (was die an sich einleuchtende Herstellung des Akkusativs oben fordert), da schiebt sich vor, daß nur gewisse Götter die Befleckung durch todeswürdige Verbrecher in ihren Räumen dulden, und demnach wird, ungrammatisch, aber ganz verständlich, die Anlage dieser Heiligtümer auf eine Stufe mit den Richtstätten gesetzt. ὡς vor ὁσίων ist so entstanden, daß der Schreiber zuerst ein falsches o schrieb.

782 a 6 καὶ βρώσεως καὶ πωμάτων τε ἅμα καὶ βρωμάτων ἐπιτηδεύματα παντοῖα. Natürlich hat Ast mit Recht καὶ βρώσεως gestrichen, so wird jeder zuerst sagen, denn die Tautologie ist unerträglich, und das Heilmittel scheint einfach. Und es ist doch anders. Man muß Platons Manier berücksichtigen, die im Alter eine einfache Gegenüberstellung wie βρώματα καὶ πώματα meidet. Variante kann ja βρώσεως überhaupt nur sein. Also καὶ βρώσεως stand am Rande und verlangte richtig die Ersetzung von βρωμάτων durch βρώσεως.

Dagegen ist 782 c das unmögliche τὸ δὲ μὴν θύειν nicht in τό γε μήν zu ändern, sondern μήν auszuwerfen, nur wiederholt aus dem gerade vorhergehenden τί μήν.

783 b 3 eine Partie, die im Archetypus am Rande nachgetragen war. Überliefert ist τάχ' ἂν οὕτω προιόντων τῶν λόγων ὅ τε νόμος ἡμῖν ἕκαστος περαίνοιτο εἰς τοὔμπροσθεν ἐπὶ συσσίτια ἡνίκα ἀφικόμεθα, τὰς τοιαύτας κοινωνίας εἴτε ἄρα γυναικῶν εἴτε ἀνδρῶν δεῖ μόνων γίγνεσθαι, προσμείξαντες αὐτοῖς ἐγγύθεν ἴσως μᾶλλον κατοψόμεθα, τά τε ἐπίπροσθεν αὐτῶν ἔτι νῦν ὄντα ἀνομοθέτητα τάξαντες αὐτὰ ἐπίπροσθεν ποιησόμεθα καὶ ὅπερ ἐρρήθη νυνδὴ κατοψόμεθά τε αὐτὰ ἀκριβέστερον, μᾶλλον τε τοὺς προσήκοντας αὐτοῖς καὶ πρέποντας νόμους ἂν θείημεν. Die vielfältigen Ungereimtheiten zähle ich nicht auf; die Anzeichen einer Doppelfassung sind augenfällig. Ich setze gleich beide her: εἷς ⟨τε⟩ τοὔμπροσθεν ἡνίκα ⟨ἂν⟩ ἀφικώμεθα . . . κατοψόμεθα; darauf ging es weiter, entweder τὰ δὲ ἔτι νῦν ὄντα ἀνομοθέτητα ἐπίπροσθεν ποιησόμεθα καί ὅπερ ἐρρήθη νυνδή, κατοψόμεθα αὐτὰ ἀκριβέστερον, oder τὰ δὲ ἐπίπροσθεν αὐτῶν ἔτι νῦν ὄντα ἀνομοθέτητα τάξαντες, ὅπερ ἐρρήθη νυνδή, κατοψόμεθά τε αὐτὰ ἀκριβέστερον. Das ist verwirrt, denn am Rande ward die Variante hineingearbeitet.

789 e 9 heißt es von den Kindermädchen, die die Wickelkinder bis zum dritten Jahre tragen sollen, εἰς δύναμιν δὲ ἰσχυρὰς αὐτὰς εἶναι χρεὼν καὶ μὴ μίαν. Das letzte ist unglaublich; soll es denn für ein Kind mehrere Trägerinnen geben? Da ist der Schluß der nächsten Zeile eingedrungen ἐπὶ δὲ τούτοις ἑκάστοις, ἂν μὴ γίγνη — ται ζημίαν, und dann aus den sinnlosen Buchstaben etwas scheinbar Verständliches gemacht.

796 d. Die Anrede ὦ Μέγιλλέ τε καὶ Κλεινία gehört an den Anfang des neuen Abschnittes, nicht an das Ende des alten.

802 e 5 ῥυθμός und ἁρμονία muß für das männliche und weibliche Geschlecht passend vorgeschrieben werden; dafür soll das Prinzip festgesetzt werden. ἔστιν δὲ ἀμφοτέροις μὲν ἀμφότερα ἀνάγκη κατεχόμενα ἀποδιδόναι αὐτῶι τῶι τῆς φύσεως ἑκατέρου διαφέροντι, τὰ δὲ τῶν θηλειῶν τούτωι δεῖ καὶ διασαφεῖν. So ist es klar; daß das Prinzip der Verteilung in dem Geschlechtsunterschiede beschlossen liegt, leuchtet ein; danach wird auch gleich verfahren. Damit sind die Wörter τὰ δὲ τῶν θηλειῶν, die zwischen ἀποδιδόναι und αὐτῶι überliefert sind, ausgewiesen; zu τούτωι δεῖ καὶ διασαφεῖν fehlt das Objekt; das liefern sie. Also durch den Geschlechtsunterschied soll, was sich auf die Behandlung der Frauen bezieht, klargestellt werden. Dieser Satz ist für die nächste Betrachtung nicht notwendig; der Athener denkt schon weiter an das Turnen und was sich weiter daran schließt, 804 c usw. Wenn in A ἀνάγκηι als Dativ bezeichnet ist, so ist das ein unglücklicher Versuch, κατεχόμενα verständlich zu machen.

804 b 8. Der Athener ist von seinem Thema abgekommen, hat über die Nichtigkeit des Menschentumes geklagt und nur auf göttliche Hilfe vertraut, die durch Gebete und Gesänge erwirkt werden soll. Der Spartaner wirft mißbilligend ein „du machst die Menschen immer schlecht". Da sagt jener σύγγνωθί μοι, πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν καὶ παθὼν εἶπον ὅπερ εἴρηκα νῦν. Das heißt „vergib mir; ich dachte an Gott und erfuhr, was ich oben gesagt habe: da sprach ich es aus". παθὼν ὅπερ εἴρηκα νῦν, nämlich διενοούμην τὰ εἰρημένα ἀποχρώντως εἰρῆσθαι, τὰ δὲ καὶ τὸν θεὸν ὑποθήσεσθαι, wie er es eben von seinen τρόφιμοι verlangt hatte, 804 a.

815 c 2 ὅση μὲν βακχεία τ' ἐστὶν (ὄρχησις) καὶ τῶν ταύταις (βάκχαις, das aus βακχεία gehört wird) ἑπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σιληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὡς φασιν, μιμοῦνται κατωινωμένους, περικαθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων usw. Der bakchische Tanz wird im folgenden erklärt; da wird wohl καί vor τῶν ταύταις besser fehlen. Der Tanz an den Dionysien ahmt den der βάκχαι nach, die Orgien, wie sie ursprünglich unreglementiert waren, bei Makedonen, Thrakern, Phrygern noch sind; die Gläubigen behaupten aber, sie ahmten den göttlichen Thiasos nach, in Wahrheit fühlten sie sich ihm zugehörig. Das wird aber auf ihre Meinung geschoben, denn der Athener mag an diese Dämonen nicht glauben, wagt sie aber nicht zu verwerfen. Das ist verständlich; aber daß die Götter betrunken sind, ist doch zu stark: die Menschen sind es, κατωινωμένοι ist zu schreiben. So hat es Platon in Tarent gesehen, 637 b. Daß nachher περικαθαρμούς so in einem Worte zu lesen ist, liegt auf der Hand. Wer darin eine Abweichung von der Überlieferung sieht, weil die

Byzantiner auf περί einen Akzent gesetzt haben, traut dem Platon Akzente zu.

818 a 4 über die Lehrgegenstände der Volksschule, τῶι πλήθει δὲ ὅσα αὐτῶν ἀναγκαῖα, ὅπως ὀρθότατα λέγεται, μὴ ἐπίστασθαι μὲν τοῖς πολλοῖς αἰσχρόν, δι' ἀκριβείας δὲ ζητεῖν πάντα οὔτε ῥάιδιον οὔτε τὸ παράπαν δυνατόν. So ist es in Ordnung; τῶι πλήθει wird nachher in τοῖς πολλοῖς wieder aufgenommen; diese Lässigkeit ist jedem Leser der Gesetze bekannt. Es heißt also: die ἀναγκαῖα, die diese Bezeichnung ganz richtig führen, muß auch das Volk lernen. Im folgenden werden die ἀνάγκαι des breiteren behandelt. Überliefert ist ἀναγκαῖα καί πως ohne Konstruktion und Sinn.

819 b 3 über Rechenaufgaben παισὶν μαθήματα μετὰ παιδιᾶς τε καὶ ἡδονῆς μανθάνειν (hängt von χρὴ φάναι μανθάνειν δεῖν ab, indem es μανθάνειν wiederholt) μήλων τε τινῶν διανομὰς (-νομαί codd.) καὶ στεφάνων, πλείοσιν καὶ ἐλάττοσιν ἁρμοττόντων ἀριθμῶν τῶν αὐτῶν, καὶ πυκτῶν καὶ παλαιστῶν (scil. διανομάς), ἐφεδρείας τε καὶ συλλήξεως ἐν μέρει καὶ ἐφεξῆς [καὶ] ὡς πεφύκασι γενέσθαι. So ist es kein Gallimathias mehr. Aufgaben: 24 Äpfel, 6 Kinder, wieviel bekommt jedes? 4 Kinder u. dgl. Über die Verteilung der Kämpferpaare, wie sie zugleich oder hintereinander antraten, sind wir nicht hinreichend unterrichtet; für Platon geschah beides so, wie es natürlich war: das ist keine besondere dritte Weise. Aus allem ergaben sich etwas kompliziertere Aufgaben als bei den Äpfeln.

823 a 3. Gesetze sind gegeben; aber um ein guter Bürger zu sein, reicht es nicht hin, zu erfüllen, was in den Gesetzen steht, er muß sein ganzes Leben nach dem richten, was der Gesetzgeber lobt und tadelt, also was nicht erzwungen, sondern nur empfohlen oder widerraten wird; man kann sagen, er muß auch den προοίμια νόμων gehorchen. οὕτως (οὗτος codd.) ὅ τε λόγος ὀρθότατος εἰς ἔπαινον πολίτου, τόν τε νομοθέτην οὕτως (ὄντως codd.) δεῖ μὴ μόνον γράφειν τοὺς νόμους, πρὸς δὲ τοῖς νόμοις ὅσα καλὰ αὐτῶι δοκεῖ καὶ μὴ καλὰ εἶναι νόμοις ἐμπεπλεγμένα γράφειν . . . τὸ δὲ δὴ παρὸν ἡμῖν τὰ νῦν οἷον μάρτυρα ἐπαγόμενοι (μεθα codd.) δηλοῖμεν ἂν ὃ βουλόμεθα μᾶλλον. Das letzte scheint mir ein besseres Heilmittel als andere, aber da mag man schwanken. Die beiden οὕτως aber bringen allein volles Licht. οὗτος läßt sich überhaupt nicht konstruieren und nimmt dem Satze die notwendige Verbindung mit dem vorigen; ὄντως wäre nur zulässig, wenn die Berechtigung solcher Mahnreden vorher behandelt und bestritten wäre. Einen ὄντως νομοθέτης zu verstehen, verbietet die Wortstellung. Nachträglich sehe ich, daß das Partizip auch Badham schon hergestellt hat.

832 a. Wie konnte Burnet hier alle Reden dem Kreter lassen, wo doch Hermann ihn durch Text und Vorrede belehren mußte, wenn er nicht selbst aufmerkte? Der Athener sagt doch κάλλιστα ὦ ξένοι ἐπεπλήξατε; also haben sie beide geredet. Ich hatte im Burnetschen Texte sofort geändert und mich dünkt, richtiger als Hermann. Der Kreter ist durchgehends der Sprecher, sagt auch nach Hermann hier zuletzt λέγε μόνον; da fällt ihm die erste Frage zu „was ist die zweite Ursache?" Also gehörte die folgende parallele Äußerung dem Megillos, und dann auch das Nächste, da es aus demselben Sinne gesagt ist. „Die Geldsucht hindert die richtige Ordnung des Militärwesens; gut: so sage die zweite Ursache." „Meinst du, ich

käme nicht dazu, weil ich's nicht wüßte?" „Das nicht; aber du schiltst zu lange auf jenen Fehler." Wenn diese zwei zusammengehörigen Einwendungen einer macht, ist es Megillos, der einsichtigere der beiden, und weil er etwas Wirkliches zuzufügen hat, greift er ausnahmsweise ein. Die vorher heftig getadelte χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ἀπληστία ist hier bezeichnet als ἡ διὰ βίου ἄπληστος ζήτησις. Da fehlt, was gesucht wird. διά ist zu streichen. Megillos urteilt ruhiger: was die Menschen vor allem anderen anstreben, ist der Erwerb ihres Lebensunterhaltes und all dessen, was sie zu ihrem βίος nötig zu haben glauben.

857 d 2 muß ein beziehungsloses μέν entfernt werden. Es steht hinter χρωμένωι, das die Byzantiner richtig in χρώμενον geändert haben. μεν wird der Rest der richtigen Korrektur sein, die nur den Strich verloren hatte, der ον bedeutet.

861 d. Der Kreter hat gesagt, daß sie vor der Alternative stehen, die Behauptung, οὐδεὶς ἑκὼν ἄδικος entweder aufzugeben oder zu beweisen. Darauf erwidert der Athener τούτοιν τοίνυν τοῖν δυοῖν τὸ μὲν οὐκ ἀνεκτὸν ἐμοὶ πάντως που γίγνεσθαι, τὸ γε δὴ μὴ λέγειν οὕτως οἰόμενον ἔχειν τἀληθές· οὐ γὰρ ἂν νόμιμον οὐδ' ὅσιον ἂν εἴη. Ihm steht der alte sokratische Satz fest; es würde also Unrecht und Sünde sein, ihn nicht zu behaupten; der Kreter war natürlich schwankend geworden. An diesen Worten und an der Apposition mit γε δή ist gar nichts anstößig. κατὰ τίνα δὲ τρόπον ἐστὸν δύο (die in den staatlichen Gesetzen unterschiedenen ἀδικήματα ἑκούσια und ἀκούσια), εἰ μὴ τῶι τε ἀκουσίωι καὶ τῶι ἑκουσίωι διαφέρετον ἑκάτερον, [ἀλλὰ] ἄλλωι τινὶ δή ποτε πειρατέον ἁμῶς γέ πως δηλοῦν. Mit der Entfernung der Dittographie ist alles in Ordnung, denn im folgenden wird ein anderes Kriterion eingeführt.

871 d 7 ἐὰν δέ τις ἐπιβῆι που [τῶν] τῆς τοῦ φονευθέντος χώρας. Da war der Artikel einmal falsch geschrieben, vielleicht weil die Endung gekürzt war, das Falsche war nicht getilgt.

885 c 7. Rede der Gottesleugner. ἡμῶν γὰρ οἱ μὲν τὸ παράπαν θεοὺς οὐδαμῶς νομίζομεν, οἱ δὲ ⟨οὐχ⟩ οἵους ὑμεῖς λέγετε. ἀξιοῦμεν δὴ . . . πρὶν ἀπειλεῖν ἡμῖν σκληρῶς, ὑμᾶς πρότερον ἐπιχειρεῖν πείθειν καὶ διδάσκειν, ὡς εἰσὶ θεοί, τεκμήρια λέγοντας (-γοντες codd.) ἱκανά, καὶ ὅτι βελτίους ἢ ⟨ὥστε⟩ παρὰ τὸ δίκαιον ὑπό τινων δώρων παρατρέπεσθαι κηλούμενοι. Die Angeredeten sollen die Beweise liefern, wie sie es auch tun; das fordert die Kasusänderung. Die Zusätze werden auch von selbst einleuchten.

903 b 7 (I 700 übersetzt) τούτοις (den einzelnen Aktionen des Weltenregimentes) δ' εἰσὶν ἄρχοντες προστεταγμένοι ἑκάστοις ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον ⟨τὸ Stephanus⟩ τέλος ἀπεργασόμενοι (ἀπειργασμένοι). Jedes einzelne, jede Veränderung haben Organe des Weltenregimentes zu besorgen, sind darüber gesetzt, bis zur letzten Verteilung, wo denn eben jeder nur eine Kleinigkeit zu besorgen hat. Soweit ist alles klar, und ὧν ἓν ⟨ὂν wird doch wohl besser zugesetzt⟩ καὶ τὸ σὸν μόριον εἰς τὸ πᾶν συντείνει βλέπον ἀεί schließt vortrefflich an, zeigt aber auch, was in den beiden unverständlichen Worten τέλος ἀπειργασμένοι stecken muß, das Ziel dieser Tätigkeit. Es ist so recht in Stallbaums Stil, daß er etwas zu leisten meint, wenn er übersetzt *perfectionem efficere*

soliti, gleich als ob τέλος *perfectio* wäre, und das Perfekt sich so wiedergeben ließe. Und täte es das, bliebe es doch Unsinn, denn der folgende Satz zeigt das als gefordert, was das Perfekt als erreicht bezeichnet. Danach war zu verbessern. Kurz darauf c 5 steht πᾶς ἰατρὸς καὶ πᾶς ἔντεχνος δημιουργὸς ⟨τοῦ⟩ παντὸς μὲν ἕνεκα πᾶν[τα] ἐργάζεται πρὸς τὸ κοινῇ ξυντεῖνον βέλτιστον. Wie man den ersten Artikel entbehren kann, ist unbegreiflich; nachher hatte Stephanus ξυντείνων geändert, damit Konstruktion hereinkäme; aber nicht der Mensch, sondern seine Handlung strebt auf das allgemeine Beste, das zeigt das obige μέρος εἰς τὸ πᾶν συντεῖνον.

926 e. Hier scheint eine ziemlich beträchtliche Lücke zu sein. Es handelt sich um die Waisenpflege, und aus dem Folgenden (von 927 c an) ergibt sich, daß ἐπίτροποι bestellt werden, wie das in Athen üblich war, aber über diese von den νομοφύλακες eine sehr strenge Aufsicht geführt werden soll. Diese allgemeine Bestimmung fehlt, und die Reste davon stehen, wo sie hingehört, 926 e 5 πρῶτον μὲν δή φαμεν νομοθετεῖν αὐτοῖς (den Waisen) τοὺς νομοφύλακας ἀντὶ γεννητόρων πατέρας οὐ χείρους καὶ δὴ καὶ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν — da reißt es ab; an den Worten zu ändern, führt zu nichts. Was alljährlich geschehen sollte, läßt sich nicht raten. καὶ δὴ καί zeigt noch, daß eine sehr wesentliche Sache folgte, nämlich wie es zu der Wahl der Ersatzväter kam. Was jetzt ohne jeden Sinn folgt, ist eine Allgemeinheit, die zu dem προοίμιον νόμου überleitet. Ersichtlich setzt es mitten in einem Satze ein, ὡς οἰκείων ἐπιμελεῖσθαι προστάττομεν, ἐμμελῆ τούτοις τε αὐτοῖς (müssen die νομοφύλακες sein) περὶ τροφῆς ὀρφανῶν προοιμιασάμενοι καὶ τοῖς ἐπιτρόποις.

927 b 7—c 3 steht ein Stück an falscher Stelle, das schon Heraldus umgestellt hat, nach b 3, wo man es bei Hermann lesen kann. Dann wird man sich aber überzeugen, daß dadurch ein tadelloser Zusammenhang unterbrochen wird, so daß der Leser nur mit Mühe den Faden der grammatischen Konstruktion verfolgen kann. Da halte ich für ungleich wahrscheinlicher, daß die an sich schönen Worte eine Dublette sind, eine zweite Fassung, die Platon zur Auswahl niedergeschrieben hatte, Philippos einordnete, weil er sie nicht zu verwerfen wagte.

930 c ist eine ganz unfertige Partie; so denke ich eher, als daß ich mechanische Verstümmelung annehme. Da steht ein sehr wichtiger Satz, 7, παίδων δὲ ἱκανότης ἀκριβὴς ἄρρην καὶ θήλεια ἔστω τῶι νόμωι. Der gehörte eigentlich schon nach b 8, vor die Bestimmung über die Witwe. Wenn diese zwar die nötige Zahl Kinder geboren hat, also im Hause bleiben soll, aber zu jung ist, um als χήρα gut leben zu können, sollen ihre Verwandten mit dem weiblichen Aufsichtsamt befinden, was zu tun ist. Wir erfahren das nicht. Ein Sätzchen, ἐὰν δὲ ἐνδεεῖς τέκνων ὦσι, καὶ παίδων ἕνεκα, ist ganz unverständlich, und die folgende Vorschrift über uneheliche Kinder ist nicht nur unverbunden und abgerissen (das würde man ertragen), sondern bringt am Anfange etwas schlechthin Befremdendes, ὅταν δὲ ὁμολογῆται μὲν τὸ γενόμενον εἶναι τῶν ποιουμένων ἔκγονον, was doch heißt, „wenn das Kind zugestandenermaßen von denen stammt, die es adoptieren". Da versagen alle Künste, Interpretation und Emendation: Zerstörung oder besser Unfertigkeit liegt zutage.

932 a 3. Greise Väter sind ἀπιόντες [νέοι] σφόδρα ποθεινοί. Was hilft da, νέοις zu machen; das Alter der Kinder ist für die Trauer einerlei. Da hat ein Tor sagen wollen, daß früher Tod der Eltern schmerzlich wäre; den Tod von Greisen hält er für zu natürlich. An das etwas fernstehende γηραιοί dachte er nicht.

935 c 7 ⟨ἐ⟩λέγομεν δὴ τὰ νῦν. Das Präteritum ist nötig, denn das stand b 1.

960 c 4 πολλὰ τοῖς (τῶν codd.) ἔμπροσθεν καλῶς ὕμνηται, σχεδὸν δὲ οὐχ ἥκιστα τὰ τῶν Μοιρῶν προσρήματα. Nicht viel von dem Früheren ist schön gesungen (was wäre das Frühere?), sondern die alten Dichter, d. h. Hesiod, haben wie vieles andere die Namen der Moiren sinnreich erfunden. τοῖς für τῶν wie im Phaidros 239 a 6 von Heindorf verbessert war, nun durch Oxyr. bestätigt.

Nun folgt eine schwere alte Crux. τὸ Λάχεσιν μὲν τὴν πρώτην εἶναι, Κλωθὼ δὲ τὴν δευτέραν, τὴν ⟨δ'⟩ Ἄτροπον δὴ τρίτην σώτειραν τῶν λεχθέντων. So weit ist es klar, denn der Zusatz von δ' vor A ist schon allein durch den Artikel gefordert, der ja nur als Stütze einer Partikel gesetzt werden konnte. Auf Atropos kommt es an; in ihrem Namen liegt die Verhinderung eines Umschlags, und auf die σωτηρία der gegebenen Staatsordnung kommt es dem Redner an: so ist sie die Erhalterin des Gesagten. Nun aber folgt Sinnloses. ἀπηικασμένα τῇι τῶν κλωσθέντων τῶι πυρὶ τὴν ἀμετάστρεπτον ἀπεργαζομένων δύναμιν, eine Stelle, in der nur wahre Divinatio helfen konnte. Sie hat Hermann gehabt, als er in τῶι πυρὶ ein entstelltes σωτηρί(αι) erkannte. Das muß man nur ausnutzen. ἀπηικασμένην τῇι τῶν κλωσθέντων σωτηρίαι; das gehört noch zum vorigen, „die als σώτειρα τῶν λεχθέντων in dem Bilde der σωτηρία τῶν κλωσθέντων bezeichnet ist". τὴν ἀμετάστροφον ἀπεργαζομένην δύναμιν. Sie bewirkt, daß nichts umgewandt, verrückt wird. Weil es kein Nomen ἀμεταστροφία oder sonst wie gibt, steht die geläufige Periphrase mit δύναμις. Hier darf man wohl schließen, daß die Kasusendungen in der Vorlage nicht bezeichnet waren, sondern der letztvorhergehende Buchstabe über die Zeile gerückt, wie wir's in den Scholien gewohnt sind; ähnlich erklären sich die nächsten Verderbnisse. Wir schließen, daß dem Schreiber das Papier gegen Ende knapp geworden war, so daß er von diesen Abkürzungen Gebrauch machte.

961 a 4 in der Aufzählung der Mitglieder des ὄρθρινος σύλλογος. ἔτι δὲ τοὺς ἐκδημήσαντας ἐπὶ ζήτησιν, εἴ τί που πρὸς τὴν νομοφυλακίαν γίγνοιτο ἐνκαίριον ἀκοῦσαι, καὶ σωθέντας οἴκαδε, δόξαν τοῦτο (δόξαι τούτοις codd.) αὐτοῖς, διαβασανισθέντας τοῦ συλλόγου ἀξιοκοινωνήτους εἶναι. Sie sind zurückgekommen, haben erklärt, sie wüßten etwas Empfehlenswertes, sind daraufhin geprüft und der Aufnahme in den σύλλογος würdig befunden. Daß sie mit Ertrag heimgekehrt waren, ist wesentlich: das steht in dem absoluten Akkusativ, der aus sinnlosen Wörtern gewonnen ist. An ἐνκαίριον oder ἐγκαίριον, was gleichgültig ist, darf man nicht anstoßen; das ist von ἐν καιρῶι so gebildet wie das alte ἐναρίθμιος; es steht auch Tim. 51 d 2.

965 a 4 πότερον οὕτως λέγομεν ἢ πως ἄλλως δεῖν κατασκευάζεσθαι, nämlich τὴν πόλιν ὅλην, was unmittelbar vorhergeht. μῶν ὁμοίους πάντας κεκτημένην (-μένους codd.) καὶ μὴ διηκριβωμένους ἔστιν οὕς.

969 b 1. An Kleinias „du wirst durch die Gründung der Magnetenstadt höchsten Ruhm erwerben καὶ (ἢ codd.) τό γε ἀνδρειότατος εἶναι δοκεῖν τοῖς ὕστερον ἐπιγιγνομένοις οὐκ ἐκφεύξῃ ποτέ". Überliefert τῶν . . . ἐπιγιγνομένων. Aber daß jemand dem Ruhme nicht entgeht, der Mutigste des nachkommenden Geschlechtes zu sein, ist an sich verkehrt; anders aber läßt sich das nicht deuten. Das ἤ sucht man so zu entschuldigen, daß der Fall des Mißlingens gesetzt wäre; aber das Wagnis ist freilich groß; es geht va banque, ἢ τρὶς ἓξ ἢ τρεῖς κύβοι. Aber wenn die Bedingung dafür, daß Kleinias der Magnetenstadt ewigen Ruhm erwirbt, mit κατασκευάσας αὐτὴν ὀρθῶς angegeben ist, so müßte das Mißlingen an falscher Gründung liegen. Und eine andere Hinderung wird auch Platon nicht gelten lassen. Das wird er dem Kleinias nicht zutrauen, zumal er selbst mitzuhelfen verspricht. Ruhm der Gründung, Ruhm des Gründers: das sind notwendige Komplemente.

BRIEFE. Zuerst ein paar Kleinigkeiten zu den unechten. Das große lyrische Bruchstück 310 a hat Kaibel, Herm. 28, schön emendiert. Eingeführt wird es mit den Worten κἀκεῖνο δὲ τὸ ποίημα „τοῖς νοῦν ἔχουσιν οὐ κακῶς ἔχειν δοκεῖ". Ist das zufällig ein Trimeter? Schwerlich hat ihn der Verfasser überhört, dann also κακοζήλως mit Absicht gebaut, denn Zitat kann er nicht wohl sein.

4. 321 b 4 ἡμεῖς . . . πολλὰ ἀκούοντες παρὰ (περὶ codd.) τῶν τῇδε οὐδὲν ἴσμεν.

9. 358 b 1. Hier einmal ein hellenistisches, wenigstens dem Platon ganz fremdes Wort, καταλιμπάνειν.

11. 359 a. Der Hesiodvers, Fr. 229, wird so zitiert ὃ εἰπόντος μὲν ἐμοῦ, φησὶν Ἡσίοδος, δόξαι ἂν εἶναι φαῦλον, χαλεπὸν δὲ νοῆσαι. Da sollte doch nicht eine abscheuliche Dichtung von Göttling die einfach zutage liegende Wahrheit verdrängen εἰπόντος μὲν ἐμοῦ φαῦλον, χαλεπὸν δὲ νοῆσαι. Am Schlusse natürlich οἰομένους τι ἑτοίμως διαπράξεσθαι für den Aorist.

12. 359 d 3. Der Adel eines unbenannten Verfassers von ὑπομνήματα wird gepriesen, der nach dem zugehörigen Briefe der Lukaner Okellos ist. Dabei wird ein Mythos erwähnt, nach dem οἱ ἄνδρες οὗτοι Μύριοι (Μυραῖοι Diogenes) sein sollen, unter Laomedon vertriebene Troer. Das ist also eine Herleitung der Lukaner von den Troern, genau so gut wie die der Elymer und Römer. Verdorben ist nur der Name; Ἰλλύριοι liegt sehr nahe, aber ohne einen weiteren Anhalt hilft das nichts, so gern man sähe, daß die Verwandtschaft der Messapier und Genossen mit den Illyriern erkannt wäre. Übertragung auf die Lukaner würde nicht befremden.

13. 362 c 1 τὰ ἄλλα περὶ σὲ καὶ λέγων καὶ πράττων ὅτι οἷός τ' ἦν ἐπιτηδείως (ἐπιτήδειος codd.) φανερὸς ἦν.

Nun zu den drei echten.

VI 323 d 1. Die Adressaten sollen seinen Brief als ein Gesetz betrachten, ἐπομνύντας σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσωι καὶ τῇι τῆς σπουδῆς ἀδελφῇι παιδιᾶι (so vulgo, die codd., Clemens; Eusebius παιδείαι) καὶ τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ μελλόντων, τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας, ὅν, ἐὰν ὀρθῶς (Clem. Euseb. ὄντως codd.) φιλοσοφῶμεν, εἰσόμεθα πάντες σαφῶς εἰς δύναμιν ἀνθρώπων εὐδαιμόνων. So haben die codd., so hat Eusebius Praep. 534 d gelesen; seine Handschriften lassen den Ar-

tikel vor τῆς σπουδῆς zum größeren Teile ebenso fort wie A^1 O^1; aber der Ausfall lag auch sehr nahe. ὀρθῶς scheint neben einem Verbum besser als ὄντως, doch bleibt das ungewiß. Clemens Str. V 14, 102, 3 kürzt; ihn schreibt Eusebius 675 b ab, hatte aber jenes τῇι im Texte, das in der Handschrift des Clemens fehlt. Hier beginnt das Zitat mit ἐπομνύντας, folgt genau bis παιδείαι, dann heißt es τὸν πάντων θεὸν αἴτιον καὶ τοῦ ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας, ὅν, ἐὰν ὀρθῶς φιλοσοφήσητε, εἴσεσθε. Die willkürliche Verkürzung macht das ganze Zeugnis unzuverlässig, aber wir bedürfen seiner auch nicht, um das καί vor τὸν πάντων zu beanstanden. Die Wiederholung von ἐπομνύντας zeigt, daß zwei Schwurzeugen angerufen werden, also der ἡγεμών und der πατήρ. Dann gehört der erste Akkusativ zu dem ersten ἐπομνύντας; damit ist καί unvereinbar.

VII. Wegen seiner Wichtigkeit und Vernachlässigung gehe ich in diesem Briefe auf Burnets Text genauer ein. Er ist in seinem schweren Werke müde geworden, wie man schon an den Gesetzen sieht, und die Briefe hat er vollends ziemlich obenhin behandelt. Er bringt nur die Lesarten von A O, die auf dieselbe Handschrift mit denselben Korrekturen zurückgehen. Die Schwankungen im Wortbestande sind besonders bemerkenswert, 327 e 3; 328 b 5, wo ἦθος unerträglich ist; 329 b 1, τε ist falsch; 330 c 4 μέν muß fort; 331 d 3, wo ἄν als Variante zu ὅταν notiert ist, usw. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, daß die anderen, gewiß schlechteren, aus A O stammen. Sie verbessern nicht ganz wenig und schwerlich alles aus Konjektur, 331 a 2 κελεύουσι aufzunehmen, 332 d 2, wo mit ἐπὶ ταῦτα alles in Ordnung ist, 333 a 5, 339 e 5, 341 b 5, 344 d 1 οἱ aufzunehmen; A O aus Homer interpoliert, 345 a 5, 346 e 3, 347 a 2 ναύτης aufzunehmen. Die Korrekturen einer der beiden Haupthandschriften sind natürlich auch Varianten. Das beweist für πολλοῦ γε καὶ δεήσει 329 a 5, wo γε nur O^2 hat, das Zitat bei Aristeides II 91, ein längeres Stück, das unsere Überlieferung bestätigt; nur Schreibfehler der dortigen Überlieferung weichen ab. II 106 steht ein längeres Stück aus dem achten Briefe 355 c bis 356 a. Da steht ὧν οἱ πρόγονοι τὸ μέγιστον, während 355 d 5 A O τότε μέγιστον haben, in einer der geringen codd. τό zugefügt ist. τότε stammt aus 355 e 7. 356 a 6 hat Aristeides ein Glossem ἄϊδιον für ἀεί ζων.

325 c 4 περὶ ἕνα τῶν τότε φευγόντων φίλον (φίλων codd.). Leon war kein Freund des Sokrates, sondern der vertriebenen Demokraten. 6 ὁ τοὺς νόμους γε καὶ ⟨τὰ⟩ ἔθη.

325 e 4 hat Burnet durch die Aufnahme von μή statt πῆι verdorben.

326 c 7 ἀνδρῶν οἰομένων ἀναλίσκειν μὲν δεῖν πάντα εἰς ὑπερβολάς, ἀργῶν δὲ εἰς ἅπαντα ἡγουμένων αὖ δεῖν γίγνεσθαι: da ist ἀργῶν unter dem Eindruck von ἡγουμένων für den nach unseren Begriffen notwendigen Akkusativ ganz sprachgemäß gesetzt; es geht aber weiter πλὴν εἰς εὐωχίας καὶ πότους καὶ ἀφροδισίων σπουδὰς διαπονουμένας. Was soll da das Partizip zu σπουδάς? Richards' Übersetzung, die es rechtfertigen soll, genügt mir zur Verurteilung *the men are indolent at everything except a few things which are elaborately attended to.* διαπονεῖσθαι, medial wie oft, ist ja der Gegensatz zu ἀργὸν εἶναι. So haben denn auch Byzantiner διαπονουμένων vermutet; aber hinter γενέσθαι versteht man das nicht mehr: διαπονουμένους ist das Wahre.

Gleich danach ἀναγκαῖον δὲ [εἶναι] ταύτας τὰς πόλεις εἰς τυραννίδας . . . μεταβαλλούσας. Dieselbe Interpolation 337 c ἀριθμὸν δ' [εἶναι] μυριάνδρωι πόλει πεντήκοντα ἱκανοὶ τοιοῦτοι.

328 c 5 αἰσχυνόμενος μὲν ἐμαυτὸν . . . μὴ δόξαιμί ποτε ἐμαυτῶι παντάπασιν λόγος μόνον ἀτεχνῶς εἶναί τις. So die Überlieferung, die Burnet mit Recht befolgt: so nennt sich der Chor der Greise ἔπεα μόνον bei Euripides Her. 111, und Ähnliches bietet die Tragödie mehr. Auch bei Plutarch Dion 11 ist μὴ δόξειεν ἐν λόγοις εἶναι nur Korruptel, wie Schäfer (bei Sintenis) gesehen hat, der auch das Richtige in einer Nachbildung bei Marinus 14 aufweist. Dem αἰσχυνόμενος μέν entspricht κινδυνεύσων (-σειν codd.) einige Zeilen später: man soll nicht künsteln, sondern die leichte Änderung annehmen.

329 b 1 διὰ [τε] τά mit O^2; ebenso ist c 8 τούτων, das keinen festen Platz hat, zu streichen. Es war Schreibfehler, dann Variante zu πάντων.

330 d ist eine ganze Zeile ausgefallen. Der Sinn fordert etwa τὸν συμβουλεύοντα ἀνδρὶ κάμνοντι καὶ δίαιταν διαιτωμένωι μοχθηρὰν πρὸς ὑγίειαν ⟨οὐ περὶ φαρμάκων δόσεως εὐθὺς δεῖν λόγον προσφέρεσθαι⟩, ἀλλ' ὅτι χρή . . .

332 b 6. Die Athener haben beherrscht οὐκ αὐτοὶ καὶ οἰκίσαντες πολλὰς τῶν Ἑλλήνων πόλεις ὑπὸ βαρβάρων ἐμβεβλημένας παραλαβόντες. Da folgt außer in A ἀλλ' οἰκουμένας auf ἐμβεβλ.: das ist eine schlechte Variante, war zuerst ἄλλως οἰκ. Man nahm an dem kühnen Passiv Anstoß, das aus einem εἰς ἃς βάρβαροι ἐνέβαλον entwickelt ist. Übrigens bemerkenswert, daß Platon die athenische Fiktion verwirft, die alle Reichsstädte zu Kolonien machen wollte.

332 d 4 ἄλλους αὐτῶι τῶν οἰκείων ἅμα καὶ ἡλικιωτῶν [καὶ] συμφώνους . . .

333 c 1 komme ich ohne eine Ergänzung nicht aus ὃ δὲ τοῖς διαβάλλουσι καὶ λέγουσιν ⟨ἐπείθετο⟩.

335 b. Den schwierigen Satz mag eine Angabe der σύνταξις, wie die Byzantiner sagen, erläutern. Der Mensch, der eine arme Seele hat, mag die sittliche Mahnung nicht hören, und wenn er sie hört, bildet er sich ein, er könnte sie verachten, und πανταχόθεν ἀναιδῶς ἁρπάζει ὅτιπερ ἂν οἴηται καθάπερ θηρίον (seine Rechnung ist die eines Tieres, und tierisch ist auch das ἀναιδῶς) πορεῖν αὑτῶι φαγεῖν ἢ πιεῖν ἢ περὶ τἀφροδίσια τοὐμπίμπλασθαι. Später muß κακὸν ἡλίκον zwischen Kommata, *quantum malum!*

336 a ist zuerst mit Hermann ἐπὶ τὸ zu streichen: das genügt völlig. Dann ist in A O überliefert ἐπεὶ τὴν δουλείαν αὐτῆς ἀπήλλαξεν φαιδρύνας, ἐλευθέρας δ' ἐν σχήματι κατέστησεν, mit der Variante φαιδρύνας ἐλευθερίωι ἐν σχ. Nicht nur die Wortstellung, auch die Zusammengehörigkeit des Reinigens mit der Verleihung einer Haltung, wie sie einem Freien zukommt, zeigt, daß φαιδρύνας δ' ἐν ἐλευθερίωι σχήματι das Wahre ist.

336 a 8 τούτων δ' αὖ γενομένων δι' ἀνδρὸς . . . φιλοσόφου τὴν αὐτὴν ἀρετῆς ἂν περιγενέσθαι δόξαν τοῖς πολλοῖς, ἥπερ ἄν, εἰ Διονύσιος ἐπείσθη, παρὰ πᾶσιν ἂν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώποις ἀπέσωσεν γενομένη. Das ist ganz aus den Fugen: kein Mensch kann ἀπέσωσεν dazu bringen, daß es ἀπεσώθη bedeutet. Und wenn man ἀρετῆς ἂν πέρι γενέσθαι abteilt, gerät ἄν an eine unmögliche Stelle, und das Verbum fehlt doch. ἄν ist in ἦν zu ändern, nachher sind die Akkusative ἥνπερ und γενομένην herzustellen. „Wenn Dion sein Ziel erreichte, so war es möglich, daß sich wenigstens bei der Menge (zunächst

bei den Sikelioten) die Anschauung von Tugend erhielte, die, wenn Dionysios sich bekehrt hätte, in der ganzen Welt entstanden sein würde, und die er (Dion) aufrecht erhalten haben würde", natürlich indem er das Vertrauen des Dionysios rechtfertigte. Durch das Verhalten des Dionysios war diese δόξα ἀρετῆς erschüttert, durch Dions Tod ist sie nun ganz zugrunde gegangen.

338 a 5 συνωμολογήσαμεν ἀμφότεροι, Διονύσιος μὲν [ἔφη Richards] μεταπέμψεσθαι . . ., ἐγὼ δὲ ἥξειν. b 7 [ὁ] Δίων; nirgend steht der Artikel.

338 d 1 ἄλλοι τέ τινες ἐν Συρακούσαις ἦσαν Δίωνός τε ἄττα διακηκοότες ⟨καὶ τούτων am Rande ergänzt⟩ τινὲς ἄλλοι παρακουσμάτων τινῶν ἔμμεστοι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν· οἱ δοκοῦσι μοι Διονυσίωι πειρᾶσθαι διαλέγεσθαι τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς Διονυσίου πάντα διακηκοότος ὅσα διενοούμην ἐγώ. Von der Ergänzung ist καὶ unentbehrlich, τούτων unerträglich. Nachher geht τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα nicht; Richards hat daher zweifelnd περὶ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα vermutet, aber selbst zu häßlich gefunden. Ich glaube, die Randnotiz τούτων galt ursprünglich dem τῶν, denn τούτων πέρι ist vortrefflich, nämlich über ihre Philosophie, von der auch Dions Begleiter ein wenig wissen. τὰ τοιαῦτα abundiert dann allerdings; es wird wohl τούτων πέρι oder τὰ τοιαῦτα zu lesen sein; beides paßt.

339 b 8 φράζουσα⟨ν⟩ Müller. c 5 οὐδέν σοι τῶν περὶ Δίωνα ἔξει πραγμάτων οὔτε περὶ τἄλλα οὔτε περὶ αὐτὸν κατὰ νοῦν [γιγνόμενα]. So geht es einfach: einen Gallimathias brauchen wir dem Dionysios nicht zuzutrauen.

339 e 1 [καὶ] πάλιν ὁ λόγος ἦκεν . . .

340 b 6 [τῶν] παρακουσμάτων μεστοῖς . . . d 8 ὅσα ⟨τὰ⟩ μαθήματα . . .

340 c 5 συντείνας αὐτός τε καὶ τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδὸν οὐκ ἀνίησιν πρὶν ἂν . . . da achte man auf die große Kühnheit, daß συντείνειν ebenso wie ἀνιέναι sowohl intransitiv wie transitiv gebraucht ist. Nur ein Sprachkünstler allerersten Ranges wird so etwas wagen, was zwar kühn, aber dem Geiste der Sprache entsprechend ist. Darum ist es schön. Aber ich glaube, so etwas kann nur Platon.

341 e 2 γενομένην für λεγομένην Bonitz, Richards.

343 a 9 ὄνομά τε αὖ Sauppe für αὐτῶν. Umgekehrt 347 a 7 ἐν οἷς τ' αὐτός εἰμι, für αὖτ'.

344 a 5 ὁπόσοι . . . μὴ προσφυεῖς εἰσὶν καὶ συγγενεῖς . . . ἄλλοι δὲ ἄλλων εὐμαθεῖς . . . οὐδ' ὅσοι συγγενεῖς . . . οὐδένες τούτων. Da gilt die Negation auch für das erste Glied, die μὴ συγγενεῖς, eine verbreitete Form des ἀπὸ κοινοῦ, für die ich zu Eurip. Her. 237 manche Beispiele beigebracht habe und manches nachtragen könnte, Hippokrates π. ἀρχ. ἰητρ. 9 μέτρον δὲ οὔτε ἀριθμόν will ich doch nennen. Hier ist das Verständnis durch die vielen Wörter, die zwischen die korrelaten Glieder treten, stark erschwert. Ob nicht οὔτε dem οὐδέ vorzuziehen ist, weil es das korrelate Verhältnis deutlicher macht? An sich sind beide Partikeln zulässig.

344 e 4. Dionysios war echter Bildung nicht würdig, weil er mit dem Ruhme zufrieden war, genug an ihm hatte, der ihm aus der Teilnahme, dem Verkehre mit Platon erwuchs, παιδείας οὐκ ἄξιος ἦν, ἀγαπῶν δόξαν τὴν τῆς μετοχῆς γενομένην. So O ^{2} gegen A O -μένης. — Es geht weiter „wenn er das (die Kenntnis von Platons Lehre) aus der einen Unterhaltung er-

reichte, mag es sein (mag er Bildung haben usw.), εἰ μὲν . . . γέγονεν, τάχ' ἂν εἴη, γέγονεν δ' οὖν ὅπως — ἴττω Ζεύς, φησὶν ὁ Θηβαῖος. Nun hat er es aber erreicht, wie — das mag Gott wissen. Kebes zeigt, Phaid. 62 a 8, mit diesem seinem Provinzialismus, daß er eine Behauptung des Sokrates für ein ἄτοπον hält. Platon hat einen Ausdruck sich angewöhnt, den er von dem Freunde oft gehört, zuerst wohl belacht hatte, und wendet ihn hier so an, wie er oft „die Kinder sagen" oder „der Lakone sagt" u. dgl. einflicht. Unwillkürlich kommt etwas herein, was mit der feierlichen Stilisierung kontrastiert. Wir spüren die Erregung. — Es geht weiter διεξῆλθον μὲν γὰρ, ὡς εἶπον, ⟨τό⟩τε, καὶ ἅπαξ μόνον, ὕστερον δ' οὐπώποτ' ἔτι.

345 b 8 ἄξια δ' εἶναι πρὸς παιδείαν ψυχῆς ἐλευθέραν (ἐλευθέρας codd.), vgl. 334 b 5.

345 d 1 ἀδελφιδοῦ αὑτοῦ so zu betonen, sonst ist der Rechtsgrund nicht verständlich. Dionysios ist der geborene Vormund seines Schwestersohnes. Eigentlich hätte freilich der Vormund in dem Geschlechte des Vaters gesucht werden müssen.

352 a 3 ἀναγκαῖον εἶναι ἔδοξέ μοι ῥηθῆναι δεῖν (δεῖν wieder abundierend) διὰ τὴν ἀτοπίαν καὶ ἀλογίαν τῶν γενομένων. εἰ δ' ἄρα τινὶ νῦν ῥηθέντα εὐλογώτερα ἐφάνη, καὶ προφάσεις πρὸς τὰ γενόμενα ἱκανὰς ἔχειν ἔδοξέν τωι, μετρίως ἂν ἡμῖν καὶ ἱκανῶς εἴη τὰ νῦν εἰρημένα. Das geht nicht, wie Karsten schon gesehen hat, denn Subjekt des Bedingungsatzes müßte τὰ γενόμενα sein, und das verträgt sich nicht mit dem folgenden πρὸς τὰ γενόμενα. Aber die Änderung λεγομένων ist zwar neben ἀλογία gut möglich, schließt aber den prädikativen Zusatz ῥηθέντα aus, und da läßt sich auch mit τὰ νῦν ῥηθέντα nicht helfen. Folglich sitzt der Fehler anderswo. Wer oder was hatte προφάσεις ἱκανὰς πρὸς τὰ γενόμενα? Das paßt doch auf niemand besser als auf den, um dessen Verhalten sich alles dreht. Man erwartet vielleicht πρὸς τὰ ἀεὶ πραττόμενα, aber Platons προφάσεις bezogen sich nicht nur auf sein Handeln, sondern ebensosehr auf sein Verhalten gegenüber dem Gange von Dingen, die von außen an ihn herantraten. So denke ich, ἐδόξαμεν trifft das Richtige.

VIII. 353 d 2 ἐν ἐλπίδι . . . τοῦ [νῦν] οἴεσθαι σχεδὸν ἀεί τινος σμικροῦ ἐπιδεεῖς εἶναι. Das distributive ἀεί τινος verträgt sich nicht mit νῦν.

354 b 6 τὴν τῶν γερόντων ἀρχὴν καὶ τὴν (τὸν codd.) τῶν ἐφόρων, δεσμὸν τῆς βασιλικῆς ἀρχῆς σωτήριον, denn auch durch den Rat wird die Königsmacht gebunden.

355 e 4 βασιλέα⟨ς⟩ στήσασθε πρῶτον μὲν τὸν ἐμὸν υἱόν; daß auch Aristeides II 107 den Singular hat, verschlägt nichts.

356 b 3 ἱερῶν ἀθεραπευσίαν καὶ τάφων (τάφους codd.). In den ἱερά wohnen die Götter, in den Gräbern die ἥρωες. Dem entspricht am Schlusse θεοῖς τε πᾶσιν τιμὰς μετ' εὐχῶν δόντες τοῖς τε ἄλλοις οἷς μετὰ θεῶν πρέπει.

356 d 6 δικαστήρια . . . τοὺς τε λέ ὑπάρχειν ⟨νῦν⟩, πρὸς τούτοις τε ἐκλεκτοὺς γίγνεσθαι δικαστὰς ἐκ τῶν [νῦν] ἀεὶ περυσινῶν ἀρχόντων. Diese Klasse kann es jetzt noch nicht geben.

357 c 6 προκαλούμενοι φίλους καὶ διαφόρους μαλακῶς τε καὶ πράως (πάντως codd.). So hatte ich verbessert, ehe ich Tim. 74 c 1 μαλακῶς καὶ πράως ὑπείκουσαν fand.

Sprache und Stil.

So viele Worte über schließlich doch verschwindend wenige Stellen, und von diesen rühren die wenigsten an das, was den Kritiker eigentlich reizt, das Spezifische der platonischen Sprache und Kunst. Sie einmal zur Darstellung zu bringen, ist eine hohe Aufgabe. Platon vertritt uns das lebendige gebildete Attisch seiner Zeit, und während er den Weg vom Ion bis zu den Gesetzen durchmißt, wandelt sich um ihn her dieses Attisch von Antiphon bis zu Demosthenes. Dabei bringt er sofort einen ganz persönlichen Stil und behält ihn trotz aller Wandlungen bei, nicht ohne bestimmte Eigentümlichkeiten bis zur Übertreibung zu steigern. Der Einfluß eines solchen Künstlers mußte ungeheuer sein, wenn wir es zunächst auch vorwiegend bei unfreien Nachahmern, den anonymen Verfertigern sokratischer Dialoge, bemerken, auch bei Xenophon, wenn er sich auf demselben Gebiete versucht. Bei Aristoteles, wo er künstlerische Wirkung anstrebt, wiegt die Rhetorik vor; aber seine Dialoge haben doch auch stark platonisiert, und so muß es weiter gegangen sein. Wir haben von dieser Literatur nur zu wenig. Um so stärker ist Platons Einfluß, schon ehe die klassizistische Bewegung zum vollen Durchbruch kommt, bei Philon, wird es also bei Poseidonios gewesen sein, und dann bei Plutarch, Aristeides, Lukian usw. in der Masse der erhaltenen späteren Kunstprosa, so daß uns vieles einfach als griechisch erscheint, das platonisch ist. Darauf einzugehen, liegt mir fern; aber über Platons eigene Sprache möchte ich doch wenigstens einige Beobachtungen und Eindrücke aussprechen, ehe ich von ihm scheide.

Er schreibt also sofort seinen Stil, der kein Vorbild nachahmt außer dem εἶδος, dem παράδειγμα, das er mit dem Auge der Seele schaut, und nach dem er προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῶι ἑτέρωι πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα (Gorg. 503 e). Wo er nachahmt, parodiert er, den Protagoras, den Polos, den Agathon. Auch der Eingang seiner Leichenrede mit ihren Figuren wirkt mit Absicht parodisch. Der Anschluß an Zenon im Parmenides ist ein Experiment, das er zum Glück wieder aufgegeben hat; es ging wider seine Natur [1]). Wenn er ein Märchen erzählt, wie in den Ἔρωτος γοναί oder den Hadesmythen, färbt er nur leise die eigene Rede. Er nennt die Prosaiker, soweit sie nicht Rhetoren sind, gern ἰδιῶται (Symp. 178 b, Phaidr. 258 d, Ges. 890 a); darin liegt, daß sie keine τέχνη haben wie Dichter und Rhetoren. So also hat er sich gefühlt, mindestens zu Anfang, und mehr hat er nicht sein wollen. Was er wiedergeben wollte und zuerst auch wiedergab, war ὁμιλία, διάλεκτος, die Sprache des Lebens, der gebildeten Gesellschaft. Dieser Sprache bedienten sich erst seit kurzem Athener, die zwar rhetorischen Unterricht erfahren haben mochten, aber auf den Wetteifer mit den Kunst-

[1]) Nachahmung der attischen Gesetzessprache in den Gesetzen ist etwas für sich, war notwendig und blieb durchaus attisch. Abgetönt hat er es gemäß seinem damaligen Stile.

rednern mit Absicht verzichteten. Kritias war sein Führer. Auch in der Komödie war diese Sprache erst von der jungen Generation angewandt, Pherekrates, Eupolis, Aristophanes, im Gegensatze zu Kratinos, und Euripides stimmte den Ton der Tragödie in seinen letzten Werken stark auf sie zu herab. Aber den Anschluß an die Tragödie, der bei Antiphon und Gorgias fühlbar ist, wies diese neue Prosa des Lebens ab; die Übereinstimmungen mit der Komödie sind dagegen schwerlich ganz zufällig, wenn sie sich auch meistens durch die gemeinsame Rede des Lebens erklären lassen. Das gilt von der ganzen äußeren Sprachform; die längeren Dative -αισι -οισι behält auch Platon [1]) bei, selbst als sie dem Leben ganz fremd geworden sind. Sie reichen ja auch bis in die neue Komödie. Die alte Poesie und Prosa Athens war vom Ionischen stark abhängig; davon wandte man sich bewußt ab [2]), die Komödie und Platon erst recht, der ja überhaupt eine sehr ungerechte Abneigung gegen alles ionische Wesen hat. Dagegen finden sich Übereinstimmungen mit der Komödie, nicht nur in niedrigen Wörtern, soweit er sich zu solchen herabläßt [3]), sondern auch sonst [4]). Er hat auch später einzeln neue Wörter zugelassen, die, dem 5. Jahrhundert noch fremd, nun aufgekommen waren, z. B. δυσωπεῖν, an dem ein Phrynichos Anstoß nahm. Wenn wir im Kritias σᾶ finden, nicht σῶια, so war das noch lebendig [5]), empfahl sich ihm aber wohl durch archaisch attischen Klang. Er bewahrte ja auch das Pronomen οὔ οἵ ἕ, das schwerlich noch gesprochen ward, und den Dual auch im Verbum [6]), ebenso, wie wir gesehen haben, relatives τά. An Neubildungen hatte er keine Freude, während die Komiker darin sehr weit gingen, und

[1]) Wir können hierin nur den Handschriften folgen, sicher daß sie unzuverlässig sind. Man fand das für Platon so charakteristisch, daß die Nachahmung als Parodie Platons erschien. So hat es sich Xenophon, Symp. 2, 26, erlaubt, bei Athenaeus 504 e gegen unsere Handschriften erhalten.

[2]) Wenn die platonische Verwendung von κινδυνεύειν für scheinen nur bei Herodot (soviel ich weiß) wiederkehrt, so bleibt das Gebiet unbekannt, aus dem es stammt, aber an Entlehnung von Herodot ist nicht zu denken, und gesagt muß man in Athen so haben, wenigstens im Kreise des jungen Platon.

[3]) So etwas wie κορυζᾶν sagt Thrasymachos, συρφετός Kallikles, ὑηνεῖν Protagoras (Theaetet 166 c), wenn sie grob werden. Aber gerade im Theaetet trägt auch Sokrates die Farben grell auf; das ταὐ χρυσίον, die γυρῖνοι fallen eigentlich unter das Niveau seiner Rede; auch der συρφετός kommt hier wieder. Man merkt doch etwas, daß der Theaetet eine Lebhaftigkeit erzwingt, die dem Verfasser nicht mehr natürlich ist.

[4]) Z. B. ἐχθοδοπός, οὐκ ἐτός, τευτάζω, πολλάκις für vielleicht.

[5]) IG. II² 123, auch das seltene, von Späteren nur aus Platon entlehnte διωλύγιος (wieder Theaetet 162 a, mit Absicht derb) ist aus Isaios von Harpokration belegt.

[6]) Den Dual hat auch Isokrates aus seiner Jugend beibehalten. Mit ihm ist er 338 verstorben.

die Rhetorik eine Menge nominaler Ableitungen auf -σις und -μα und -τικος aufbrachte, auch denominative Verba. Damit ist er sparsam. Auffallen im Altersstile Composita mit entbehrlichem διά, διαμάχη, διάστασις, δίοψις, διαιώνιος, διαποικίλλων, διαχρηματίζειν, διευλαβεῖσθαι. Als ihn seine Dialektik zwingt, διάνοια in neuem Sinne zu verwenden (Staat 533 d), ποιότης zu bilden (Theaetet 182 a), entschuldigt er sich, und die zahlreichen zum Teil mehr als seltsamen Zusammensetzungen in Sophistes und Politikos sollen nur das Eintagsleben führen, wie sie es getan haben [1]). Etwas Besonderes ist die technische Sprache der verschiedenen Gewerbe, der Fischer im Sophistes, der Weber im Politikos. Wo er auf so etwas kommt, scheut sich Platon nicht vor den κυρίαι λέξεις, obwohl sie termini technici sind, und wir bewundern, daß er über sie verfügt, denn er konnte sie nur aus dem Munde der Handwerker nehmen; kein Wunder, daß einzelnes für uns vereinzelt bleibt [2]). Das sind keine Glossen; die hat er gemieden [3]). Aber auch Zusammensetzung von Verben mit mehreren Präpositionen liebt er nicht, solange er natürlich schreibt, im Gegensatze zur Tragödie und der hellenistischen Sprache, sondern hält sich am liebsten an die alten kräftigen Bildungen, die starken Verba, wie J. Grimm sie so schön genannt hat. Daß er Tempora und Modi noch mit voller Schärfe unterscheidet und über die ganze Klaviatur des herrlichen attischen Verbums zu greifen versteht, braucht nicht erst gesagt zu werden. Bei Demosthenes ist der langsame Verfall z. B. in dem Vordringen des Perfektums schon zu spüren.

Ganz besonders charakteristisch für Platons Sprache ist der Gebrauch der Partikeln, mit denen er von vornherein verschwenderisch umgeht und es mit der Zeit zu einer wenig erfreulichen Manier treibt. Kein Grieche hat τε — τε, keiner γε und δή [4]) und αὖ entfernt so stark gebraucht und

[1]) Wenn so etwas wie ἀλεξιφάρμακα öfter begegnet, das den Athenern fremd und poetisch klingen mußte, so war es offenbar von fremden Ärzten und Apothekern eingeführt.

[2]) Z. B. προσαγώγιον Phileb. 56 c 1, ein Instrument der Tischler.

[3]) Zu den Entlehnungen aus fremder Terminologie gehören auch die rhetorischen, zahlreich im Phaidros; κεκαλλιεπημένοι λόγοι, Apol. 17 b 9, soll als ein fremder Klang empfunden werden: der Athener würde nicht καλλιεπεῖν sagen. Ein Fremdwort ist in Athen auch μανός, das seit dem Timaios aufkommt, bewahrt aus der physiologischen Lektüre. Wenn er Soph. 239b 4 ὀρθολογία bildet, so steht das für τὸν ὀρθὸν λόγον λέγειν und ersetzt nicht die ionische ὀρθοέπεια des Protagoras. Seltsam ist Ges. 635 c 8 πρὸς τὴν ἡδονὴν γλυκυθυμία, weiche Empfänglichkeit und Hingabe an die Genüsse, denn das Wort kann bei den Späteren, besonders Plutarch, auf diese Stelle zurückgeführt werden; dann ist es singulär, kann aber nur soweit Erfindung Platons sein, daß es γλυκύθυμος über den poetischen Gebrauch (neben ἀγανόφρων Υ 467, Epitheton von Ἔρως und Ὕπνος bei Aristophanes aus älterer Lyrik) in der Richtung auf animi mollities steigert.

[4]) δή ἄν zu δἄν zusammengezogen und für ἄν gebraucht gibt es weder bei Platon noch überhaupt im alten Griechisch. Es war ein Verdienst

abgebraucht. Auch τε, wenn das Korrelat nicht zu bald folgt, mit τ' αὖ oder auch δ' αὖ, μήτε mit μήτε oder μηδὲ mit αὖ[1]) aufzunehmen, erlaubt er sich immer mehr. οὖν, das auch sehr häufig und in mannigfacher Verbindung οὔκουν (wo wir besser οὐκ οὖν schreiben würden) und οὐκοῦν, μὲν οὖν, δ' οὖν, γοῦν auftritt, erhält schon früh die Verstärkung durch δή; μέν durch γέ τοι (das für sich nicht so häufig ist wie in der Tragödie) verbindet sich mit καί oder μέν keineswegs nur so, wie wir an καί τοι oder μέν τοι gewöhnt sind, daß adversative Partikeln entstehen, sondern καί τοι (das wir passend nicht in einem Worte schreiben sollten) ist ein verstärktes καί, *atque*, nicht *atqui* [2]), und μέν τοι ist stark affirmativ. μέν τοι νὴ Δία steht schon im Ion 531 d und in der Apologie 35 c. Mit den Partikeln erreicht Platon die Nuancen der Behauptung und der Zustimmung oder des Zweifels auszudrücken; aber unleugbar hat er mit der Zeit durch die Verschwendung das Ausdrucksmittel entwertet.

Die Form der Unterhaltung hat es mit sich gebracht, daß Frage und Antwort überwiegen, und die letztere wird nur zu oft den Ausdruck der Zustimmung variieren. Statistisch hat das Arnims mühevolle Sammlung erschöpft; aber Zählen reicht nicht; πάνυ(γε) (μὲν οὖν) u. dgl. ist freilich dasselbe, aber κἀμοὶ δοκεῖ, ἀνάγκη, ἴσως sind graduell verschieden, und die Bereitwilligkeit der Unterredner wird sich in ihrer Anwendung fühlbar machen. Im ganzen entsprechen diese Antworten sicherlich dem Leben. Von den Anreden, die Sokrates sich erlaubt, ist das nicht so sicher. Mit ὦ θαυμάσιε, μακάριε, δαιμόνιε haben die Athener sich schwerlich so oft angeredet, eher machten sie mit ὦ παῖ κείνου τἀνδρός eine Verbeugung vor dem Adel, mit ὦ καλὲ παῖ vor der Schönheit, wendeten mit ὦ μιαρέ eine Grobheit zum Kompliment. Bezeichnend ist, daß ὦ τᾶν (τάλαν) nur in der Apologie 25 c vorkommt, wo Sokrates unhöflich mit Meletos umspringt. Das

Useners, dies bei Spätlingen aufzuzeigen, aber Jahrhunderte machen einen Unterschied, und es ist eine Verirrung, auf ein paar Schreibfehler zu bauen.

[1]) Wenn auf die Überlieferung Verlaß ist und nicht δ' αὖ, μηδ' αὖ überall herzustellen.

[2]) Gorg. 452 e 4. Der Rhetor ist Herrscher. Seine Beredsamkeit bezwingt das Volk in Volksversammlung und Gericht. καί τοι (und wahrlich) ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξεις τὸν ἰατρόν usw. Staat 440 d 4, Sokrates hat den, der sich rächen will, in einer Beziehung mit einem Schäferhunde verglichen. Dem stimmt Glaukon bei, „καί τοι in unserem Staate sollen die φύλακες wie die Hunde gehorchen". Das ist also Bestätigung, nicht ein adversatives „und doch". Ähnlich 583 b 6. Theaetet 187 c 2, entweder finden wir das Gesuchte oder werden den Wahn los, etwas zu wissen, καί τοι οὐκ ἂν εἴη μεμπτὸς μισθὸς ὁ τοιοῦτος. „Und wirklich dieser Lohn ist nicht zu verachten" (wenn's auch eine Enttäuschung wäre). So etwas ist bei anderen sehr selten; aus den Dichtern und in der Prosa des 5. Jahrhunderts, die doch καίτοι sehr lieben, habe ich es nicht im Gedächtnis, sehr selten wird es sein, aber Aristophanes Wolk. 1269 habe ich doch schon beobachtet. Bestätigend in der Antwort ἀληθέστατα μέν τοι λέγεις Soph. 245 b 7, μυρία μέν τοι νὴ Δία Phaid. 73 d 11.

hat er später gemieden [1]). Um so befremdlicher klingt ὦ μέλε Theaetet 178 e, gar an Theodoros. Es gehört zu den auffällig starken Wendungen dieses Dialoges. Mit beidem warf die gemeine Sprache um sich, wie die Komödie zeigt. Sie warf auch mit Beteuerungen um sich, νὴ τοὺς θεούς, νὴ Δία usw., die wir in unserer Sprache meist Flüche nennen; πυππὰξ ὦ Ἡράκλεις, Euthyd. 303 e, gehört dahin. Mit Interjektionen ist Platon sparsam; βαβαί hat er öfter, ἰοῦ ἰοῦ Gorg. 499 b, wo es ärgerliche Überraschung malt, Staat 432 d, wo es der Ruf des Jägers ist, der das Wild aufgespürt hat, wie in den Ichneuten. Beteuerungen sind zahlreich, doch häuft er die Götternamen nicht, braucht auch nicht sehr viele, aber mehrfach das im Munde eines Mannes befremdliche νὴ τὴν Ἥραν, das Xenophon aufnimmt, sei es in Nachahmung, sei es, daß es in der Gesellschaft Aufnahme gefunden hatte, der sie beide angehören. πρὸς Διὸς καὶ Ἀπόλλωνος Ges. 662 b erklärt sich dadurch, daß Zeus dem Minos, Apollon dem Lykurgos bei der Gesetzgebung geholfen haben. Lebhafte Wendungen, die wohl auch etwas verschlucken, stammen sicher aus dem Leben, auch wenn wir sie nicht mehr in der Komödie finden, die uns ja für Platons Lebenszeit fast ganz versagt. Der Art ist ἄλλο τι, schon ganz zur Fragepartikel geworden, das nackte εἴπερ, Euthyd. 296 b, Staat 497 e, das später z. B. Philodem auch hat, εἰ μή τι, „wenn sonst nichts, wenigstens", Staat 502 a, 509 c. Voll ist die Rede von fliegenden Wörtern, Sprichwörtern, Dichterstellen; manches, das als τὸ λεγόμενον bezeichnet wird, haben die antiken Sammler von Sprichwörtern nicht mehr aufklären können, und auch von Wendungen aus der Poesie werden wir manche nicht merken, manchmal nur den Anklang an tragischen Ton erkennen, z. B. in ἀλλ' ἀντίθες τοι Gorg. 461 e, μήπω μέγ' εἴπῃς Soph. 238 a (Sophokles Tyro 601, von den Parömiographen aufgenommen), und so wird es auch vielen Lesern gegangen sein.

Die Metapher ist für den Stil, solange der Dialog wirklich Dialog bleibt, keineswegs charakteristisch [2]), hält sich auch in den Grenzen, die der attischen recht strengen Schicklichkeit entsprechen. Wir wissen, daß die Rede vor der Masse gerade mit solchen Mitteln, kühnen Metaphern, Erfolg hatte [3]), aber der gebildete Geschmack verschmähte sie. Um so

[1]) Das wird zu einem Schiboleth für die falschen Briefe; im dritten 319 e 1 soll Platon den Dionysios so anreden, noch dazu am Schlusse; allerdings steht auch der Inhalt des Satzes auf derselben Höhe. Ähnlich zeigt sich in der Anrede ὦ γλυκύτατε, daß der Hipparchos 227 d 4 nachplatonisch ist: erst in den späteren Komödien ist diese Anrede gebräuchlich. ὡς γλυκὺς εἶ Hipp. I 288 b 8 für das platonische ἡδύς ist auch ein Zeichen seines Ursprungs.

[2]) Die häufigen Ausdrücke aus der Sprache der Ringer (πάλαισμα, καταβάλλειν) und der Schiffer (τρικυμία u. dgl.) waren so gewöhnlich, daß sie nicht zählen.

[3]) Aristophanes Ritter 464. Seine beiden Demagogen überbieten sich in Metaphern aus ihren Gewerben 369 ff. Daß Demosthenes, so zimperlich er in der Wortwahl als Publizist ist, auf der Pnyx ganz anders sprach, wissen wir durch Aischines 3, 66.

ieber braucht Platon wirkliche Vergleiche und Bilder, bei denen er auch gern lange verweilt. Dienen sie ihm doch oft zur glücklichsten Veranschaulichung seiner Lehren, und er dichtet damit ganz ähnlich wie Homer mit seinen Gleichnissen. Kaum brauche ich an den Magneten des Ion 533 d, das zufällige Finden des richtigen Weges (Menon 97 a), an Sokrates die Bremse oder den Zitterrochen (Menon 80 a) zu erinnern. Diese Erfindsamkeit verliert Platon nie; die Wachstafeln (191 c d) und der Taubenschlag des Theaetet (197 d), die Verwechslung eines rohen ἀνδριάς mit einem Menschen im Philebos 38 d [1]) zeigen es. Das Schiffer- (488) und das Höhlengleichnis des Staates (514 ff.), das Seelengespann des Phaidros 246 ff., die sehr ins einzelne gehen, sind Glanzstücke: manchmal, z. B. Theaetet 165 d, kann uns die Ausbeutung des Gleichnisses übertrieben scheinen. Gleichnis ist aber ganz etwas anderes als Metapher, die den poetischen, dithyrambischen Stil ausmachte. Sie gehört erst in Platons poetischen Altersstil, und da schwelgt er allerdings in solchen Erfindungen und überschreitet das Maß [2]).

Das Wichtigste, was der Gesprächstil mit sich bringt, geht den Satzbau an; er muß das Gegenteil der λέξις κατεστραμμένη sein, aber die εἰρομένη gehört auch nur in die Erzählung. Äußerlich zeigt sich das lebendige Wort in den Verstößen gegen die korrekte Konstruktion, und unter diesem Gesichtspunkte pflegt es behandelt zu werden. Dann gibt es Figuren, Ellipsen, Hyperbata, Katachresen aller Art. Aber das ist der Gesichtspunkt des Rhetors, und von Anakoluthen reden wir von der Grammatik aus, deren strenge Logik wir zur Norm nehmen. Das müssen wir tun; sie ist die μετρητική unseres Handwerks. Aber die Vorstellung wäre falsch, daß Platon sich mit Absicht von dem Normalen entfernte, also dies erst konzipiert und dann zugunsten eines bestimmten Effektes geändert hätte. Er redet vielmehr, wie der Mensch frei spricht, dem Gedanken gemäß die Worte formend und umformend, so daß der Satz im Flusse bleibt wie der Gedanke. Wer so zu schreiben wagt, muß die höchste Kunst besitzen, so verständlich zu bleiben, wie er es mit mündlicher Rede sein würde, obwohl der tote Buchstabe die Betonung, die Musik des Wortes, nicht anzugeben vermag. Wer so stilisierte Rede erklären will, kommt mit Grammatik und Rhetorik nicht weiter, als daß er Tatsachen, Abweichungen von seiner Regel konstatiert; dafür sammelt er Belegstellen, sagt, Platon redet so, fertig. Erklärt ist damit gar nichts. Dazu gelangt man nur, wenn man das Werden begreift, das Aufsteigen des Ge-

[1]) Es ist recht interessant. Die Hirten stellten also an einer Quelle ein ἄγαλμα auf, das von fern wie ein Mensch aussah. Das ist also kaum noch ein ithyphallischer Hermes, sondern ein wirkliches Menschenbild, so etwas wie der Priap in Theokrits erstem Gedicht; der Gott hieß nur noch nicht so.

[2]) Der gerechte Kritiker π. ὕψους 32 gibt das zu. Dies Dithyrambische hat Dikaiarchos bereits getadelt, Diogenes III 38, hat es aber vielleicht als μειρακιῶδες in Platons Jugend versetzt und daher den Phaidros falsch datiert.

dankens aus der Seele, die Stimmungen und Nebengedanken, die ihn vom geraden Wege ablenken, die Überlegung, die den verlorenen Faden wieder aufnimmt, so gut sie kann, bis es dann schließlich zu einem Abschlusse kommt [1]). Ich will nur zwei Proben geben. Gorg. 456 a, Sokrates hat so getan, als erschiene ihm die Macht der Rhetorik ganz ungeheuer. Das ist Wasser auf Gorgias' Mühle. Er setzt ein und hört so bald nicht auf. Der erste Satz ist εἰ πάντα γ' εἰδείης, ὦ Σώκρατες, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἁπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὑτῇι ἔχει. μέγα δέ σοι τεκμήριον ἐρῶ. Da kommen die Grammatiker und sorgen durch Zusätze, daß der hypothetische Satz nicht in der Luft hängt. Und doch reden wir ebenso „wenn du alles wüßtest, daß, man darf sagen, die Kräfte alle miteinander unter ihrer Gewalt stehen". Ein Nachsatz „was würdest du da erst sagen", ist kaum gedacht; der Ton, in dem gleich die ersten Worte gesprochen werden, macht ihn überflüssig. Und dann überwiegt der Gedanke „du weißt ja noch gar nicht genug", folgt also „ich liefere dir einen schlagenden Beweis". Belegstellen aus der Tragödie stehen zu Gebote; einige habe ich zu Euripides Her. 1076 angeführt. Mit welchem Gedanken wir das ausfüllen, was uns zu fehlen scheint, ist verschieden, wie der Ton verschieden ist, in dem der Redende spricht. Vergessen darf nicht werden, daß εἰ ursprünglich Wunschpartikel war, also gar keinen Nebensatz einleitete; aber der Athener des 5. Jahrhunderts wird bereits das Gefühl gehabt haben, etwas unausgesprochen zu lassen.

Protagoras 325 a. Streitfrage ist, ob es etwas gibt, das jeder Staatsbürger besitzen muß, die politische Tugend, und ob es Lehrer für sie gibt.

> εἰ μὲν γὰρ ἔστι, καὶ τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἕν, οὐ τεκτονικὴ οὐδὲ χαλκεία οὐδὲ κεραμεία, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι [2]), καὶ συλλήβδην ἓν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι, ἀνδρὸς ἀρετήν.

Halten wir hier inne. Als der kurze Bedingungssatz gesprochen wird, die Voraussetzung der Einheit, wird gleich das nächste als Bedingung gebracht, was Sokrates in der Debatte als zweite Frage gebracht haben würde (ἆρ' οὐχὶ ἓν οὗ ἀναγκαῖον πάντας πολίτας μετέχειν; — πάνυ γε: — ἔστι δ' οὔτε τεκτονικὴ οὔτε usw.). Da hat Protagoras den Nachsatz schon im Kopfe, und zwar so, wie er später ausgesprochen wird. Er muß das tun, denn er hat behauptet, daß sich so die Streitfrage nach der Lehrbarkeit der Tugend

[1]) Eine umfängliche Arbeit über Platons Stil in dieser psychologischen Betrachtung von Luise Reinhard hat neben ihrer Dissertation *observationes criticae in Platonem* (Berlin 1916) unserer philosophischen Fakultät vorgelegen und soll, sobald es möglich ist, erscheinen. Ich kenne sie, schreibe dieses mit Absicht, ohne weiter auf sie Rücksicht zu nehmen. Ob darin die Stellen, die ich als Proben nehme, behandelt sind, weiß ich nicht mehr und gehe dem nicht nach.

[2]) Deutlich, daß ὁσιότης kein bequemes Nomen war, wenn es auch 329 c und noch ein paar Mal bei Platon vorkommt. Es ist auch nie ein wirklich lebendiges Wort geworden. Die Poesie erlaubte sich, ἡ ὁσία zu sagen.

löst. Nun hat er nur gesagt, was das Eine nicht ist; da gibt er nun das Positive in einem selbständigen Satze „und mit einem Worte sag' ich, es ist eine Einheit, die ἀρετή". Daß das ein selbständiger Satz ist, zeigt die Wortstellung und ἓν αὐτό, nicht τὸ ἓν τοῦτο; das persönliche προσαγορεύω gehört auch nicht in die Reihe mit εἰ ἔστι; sonst müßte es allgemein gesagt sein, προσαγορεύομεν. Wieder kann man sich's durch Umsetzen in sokratische Fragen klarmachen. Eben darum trägt der Redner keine Scheu, seine Konstruktion zu unterbrechen, muß sie nun aber wieder aufnehmen

> εἰ τοῦτ' ἔστιν οὗ δεῖ πάντας μετέχειν καὶ μετὰ τούτου πάντ' ἄνδρα, ἐάν τι καὶ βούληται μανθάνειν ἢ πράττειν, οὕτω πράττειν, ἄνευ δὲ τούτου μή, ἢ τὸν μὴ μετέχοντα καὶ διδάσκειν καὶ κολάζειν, καὶ παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα, ἕωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται, ὃς δ' ἂν μὴ ὑπακούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος, ὡς ἀνίατον τοῦτον ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων ἢ ἀποκτείνειν —

Hier war erforderlich außer der Wiederholung die nächste Bedingung, daß jeder die ἀρετή lernen muß, also auch gelehrt werden, was wieder dialektisch zwei Fragen ergeben würde. Es wird aber das vorige, οὗ δεῖ πάντας μετέχειν wieder durch einen positiven Satz erweitert, in dem doch δεῖ noch regiert, und in diesem steht gar nicht nur „und mit dieser Tugend muß jeder handeln", sondern „lernen und handeln", ganz unlogisch, denn was er lernt, ist ja die Tugend; aber freilich beweist er sie, die ja in seiner Anlage als Mensch schon steckt, durch seine Gelehrigkeit, und der Redner hat sein Verhalten bei dem Unterrichte, von dem er gleich spricht, schon im Kopfe. Denn er verweilt bei der Erziehung und führt sie bis zu den Gewaltmaßregeln gegen die Unverbesserlichen durch. Damit ist er nun wieder so weit abgeirrt, daß er zum zweiten Male die erste Bedingung aufnehmen muß

> εἰ οὕτω μὲν ἔχει, οὕτω δ' αὐτοῦ πεφυκότος οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες εἰ τὰ μὲν ἄλλα διδάσκονται τοὺς υἱεῖς, τοῦτο δὲ μή, σκέψαι ὡς θαυμασίως γίγνονται οἱ ἀγαθοί.

Hier ließe sich die Schlußfolgerung am einfachsten geben. σκέψαι, ὡς θαυμάσιον, εἰ οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες τὰ μὲν ἄλλα διδάσκονται τοὺς παῖδας, τοῦτο δὲ μή[1]). Das ist so gewandt, daß das präsumierte verwunderliche Verhalten

[1]) Sobald man sich das richtig in andere Form umsetzt, versteht man das vielen anstößige ὡς θαυμασίως γίγνονται οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες. Mit πεφύκασι würde es leichter verstanden. Sauppe belegt es trefflich. Derselbe interpungiert das Folgende richtig. Das erste unverbundene Glied beginnt hinter οἴεσθαί γε χρὴ ὦ Σώκρατες (so auch Burnet). Es könnte γάρ stehen, aber der Frage tritt die zur Antwort konstatierte Tatsache als solche wirkungsvoll gegenüber, und hinter λεγόμενα ist wieder der Satz zu Ende, und epexegetisch treten für die unbestimmte Vielheit die einzelnen Erzieher ein. Wieder ist hübsch ungrammatisch unlogisch ἐκ παίδων σμικρῶν ἀρξάμενοι, nämlich ἄρχονται οἱ διδάσκοντες ἐκ τῶν σμικρῶν παίδων (verstehen könnte man auch „von Kindesbeinen an") μέχρι οὗπερ ἂν ζῶσιν (οἱ διδάσκοντες),

der ἄνδρες ἀγαθοί, der Eltern, als Bedingung mitgezählt, aber doch der anderen Bedingung durch μέν δέ gegenübergestellt ist, um mit dem ganz kurzen Satze der Folgerung eine deductio ad absurdum auszuführen. Das hat zur Folge gehabt, daß εἰ οὕτως ἔχει noch einmal in οὕτω πεφυκότος aufgenommen wird. Das Ganze erfordert zur Erläuterung viele Worte, wie es geht, wenn das Natürliche sich von dem für unsere grammatische Logik Normalen entfernt, und wir können dann nicht anders als von Absicht reden, wo doch gerade keine bewußte Absicht vorhanden ist, sondern die Gedanken, geleitet von der Empfindung, ausströmen, wie sie aufsteigen. Es ist auch durch us nicht anzunehmen, daß Platon sich überlegt hat, nun will ich den Protagoras inkonzinn reden lassen, damit es natürlich klingt, sondern er selbst wagte es natürlich zu schreiben, wie er sprach, wie es der ὁμιλία entsprechend war. Je älter er ward, um so weniger wagte er es, oder es kam doch nicht mehr so natürlich heraus. Daß er als Dramatiker auch durch die Form der Rede das Ethos seiner Personen charakterisierte, ist kein Widerspruch. Das ist oben an Gorg. 461 b, der Rede des Polos, gezeigt. Zugleich kann man hieran gut lernen, wie unentbehrlich noch die Führung der Untersuchung durch Frage und Antwort war, um einen wirklichen Beweisgang herauszuarbeiten. Das ist ihm denn auch so sehr zur Natur geworden, daß sein Sokrates sich immer wieder von einem supponierten Gegner Einwürfe machen läßt und so den Fortschritt seiner eigenen Darlegungen dialogisch macht. Nicht immer zu unserer vollen Freude treibt er das so weit, schon im Protagoras 353 c und sehr lange im Gorgias 506 c, daß er einen fiktiven Dialog mit jenem Gegner führt. Sich selbst solche Einwürfe zu machen, war zwar schon früher gebräuchlich, findet sich bei Euripides und wird in der Rhetorik jener Zeit nicht gefehlt haben. hat sich aber doch wohl vornehmlich durch Platon in der Popularphilosophie eingebürgert, so daß es über die sogenannte Diatribe bis zu Seneca z. B. gedrungen ist. Der streng wissenschaftliche Lehrvortrag hat sich natürlich davon frei gemacht.

Noch zwei solche Proben. Protagoras 353 b οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, εἶναί τι ἡμῖν τοῦτο πρὸς τὸ ἐξευρεῖν περὶ ἀνδρείας, πρὸς τἆλλα μόρια τῆς ἀρετῆς πῶς ποτ' ἔχει. Ganz prosaisch dieser Infinitiv mit dem Artikel, die Nominalisierung des Verbums, diese Gleichgültigkeit gegen die Verwendung derselben Präposition so nahe nebeneinander [1]). Den Griechen ganz natürlich die Herausholung der ἀνδρεία, die wir, wie die grammatische Logik an die Hand gibt, zum Subjekt des Fragesatzes machen; der Grieche nimmt vorweg, was ihm als die Hauptsache zuerst über die Lippen dringt. Und

wo denn der Übergang zum Singular ἐπειδὰν συνιῇ τις (μανθάνων) nötig wird. Daß ein solcher Abschnitt Jugendstil zeigt, sollte sich jeder eingestehen.

[1]) Dagegen ist Platon unempfindlich geblieben. Phileb. 57 c εἰς θαυμαστὸν διαφορᾶς μέγεθος εἰς σαφήνειαν προεληλύθαμεν ἐπιστημῶν. Man darf sich also vor Ähnlichem nicht scheuen; es ist auch kein Einwand gegen eine Verbesserung.

dann wieder die Fragepartikel erst am Ende, so kräftig, für uns kühn, und doch nur der Natur gemäß.

Gorg. 453 b ἐγὼ γάρ, εὖ ἴσθ' ὅτι, ὡς ἐμαυτὸν πείθω, εἴπερ τις ἄλλος ἄλλωι διαλέγεται βουλόμενος εἰδέναι αὐτὸ τοῦτο περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν, καὶ ἐμὲ εἶναι τούτων ἕνα. Uns scheint es salopp, daß zuletzt der Accus. c. inf. steht, gleich als ob er von πείθω regiert würde, das doch mit ὡς eingeführt wird. Und es ist freilich ein Verdenken des Redenden, der noch nicht von der Grammatik geschult ist, und Platon hat diese Freiheit beibehalten, die ja auch bei Aischylos und Sophokles beobachtet ist, bezeichnenderweise nicht bei Euripides [1]). εὖ ἴσθ' ὅτι ist eingeschoben wie οἶμαι, ohne die Umgegend zu beeinflussen. Das geht sehr weit, ist nicht immer, wie es sollte, durch Interpunktion dem Leser angedeutet. Phaid. 59 c τίνος, φήις, ἦσαν οἱ λόγοι; 86 a b εἴ τις διισχυρίζοιτο . . . . . οὐδεμία γὰρ μηχανὴ ἂν εἴη . . . . . ἀλλά, φαίη, ἀνάγκη ἔτι που εἶναι αὐτήν. 106 b τὰ τρία οὐκ ἔσται, ἔφαμεν, ἄρτιον. Kratyl. 385 a ὃ ἄν, φήις, καλῆι τις ἕκαστον, τοῦθ' ἑκάστωι ὄνομα. Dazu gehört auch das kühne ὅστις βούλει, ganz *quivis*, Krat. 432 a. Phaidr. 272 d παντάπασι γάρ, ὃ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν τοῦδε τοῦ λόγου, ὅτι οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δέοι δικαίων ἢ καὶ ἀγαθῶν περὶ πραγμάτων ἢ καὶ ἀνθρώπων γε τοιούτων φύσει ὄντων ἢ τροφῆι τὸν μέλλοντα ἱκανῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. Da war zuerst intendiert παντάπασιν οὐδὲν ἀληθείας μετέχει ὁ μέλλων; das ist durch den Zwischentritt von εἴπομεν abhängig geworden, so daß παντάπασι γὰρ in der Luft schwebt. Dieser Konstruktionswechsel ist dem Platon immer zulässig erschienen; darüber wird er nicht nachgedacht haben. Aber sonst ist der Ausdruck alles andere als natürlich. Schon die Stellung von περί (die Betonung πέρι scheint mir unberechtigt) klingt nach dem Altersstil, und die Präposition ist mit so vielen Genetiven belastet, hängt zudem selbst von einem Genetiv ab, daß das unmittelbare Verständnis erschwert wird. περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀγαθῶν würde wohl genügt haben. Jetzt zerlegt er das Gerechte in die Sachen und Personen; dazu gab die frühere Stelle keine Veranlassung, auf die er sich bezieht (260 a), und der Gedanke auch nicht, denn das εἰκός, das der Rhetor allein verfolgt, hat nichts damit zu tun, ob er weiß, worin die Gerechtigkeit eines Mannes besteht, und noch weniger, ob Begabung oder Erziehung die Tugend verleiht. Das gehört nicht zu dem Geschäfte, son-

[1]) Vahlen Ges. Schriften I 372 urteilt richtig und bringt Belege. Nur ist der Grund mit der allgemeinen Bezeichnung „psychologisch" nicht angegeben: es muß das Verdenken zugestanden werden; wie das kommt, ist in jedem Falle besonders. Und dann ist es mechanisch, eine Erscheinung in jedem Falle durch diese Parallelstellen gerechtfertigt zu glauben. Isaios ist ein Rhetor: der verdenkt sich nicht, vollends in einem Sätzchen wie einer eingeführten direkten Rede, 2, 12 ἐμοὶ συμβαίνειν ἀποδημίαν ὡς σὺ οἶσθα. Und wie hier der Stilunterschied vergessen ist, so ist der Qualitätsunterschied der Überlieferung, wie immer, von Vahlen nicht beachtet. Der Isaios ist ja nur im Crippsianus elend genug erhalten, und καί und ὡς zu vertauschen, wird sich niemand genieren, der mit Handschriften zu arbeiten gelernt hat. καὶ σὺ οἶσθα Kaibel. Wie gut griechisch dies καί ist, das für uns auch abundiert, hat Vahlen natürlich gewußt.

dern zu dem subjektiven Erfolge: die Philosophie erzieht zur Tugend, die Rhetorik nicht. Um diesen Gedanken mit hineinzubringen, ist die Sonderung in πράγματα und ἄνθρωποι gemacht und dementsprechend mit ἢ καί — γε angeschlossen, wird auch gleich wieder eine Distinktion durch ein zweites ἤ gemacht, so daß der Hörer schwankend wird, ob diese Genetive von περί oder von μετέχειν abhängen [1]).

Sehen wir demgegenüber ein Stückchen aus dem Euthydem, 286 b 7. ἐγὼ δὲ θαυμάσας τὸν λόγον „πῶς" ἔφην „ὦ Διονυσόδωρε, λέγεις; οὐ γάρ τοι ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλάκις ἀκηκοὼς ἀεὶ θαυμάζω. καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῶι καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι. ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τούς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς ἑαυτόν. οἶμαι δὲ αὐτοῦ τὴν ἀλήθειαν παρὰ σοῦ κάλλιστα πεύσεσθαι. ἄλλο τι ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν; τοῦτο γὰρ δύναται ὁ λόγος. ἦ γάρ; ἀλλ' ἢ λέγοντ' ἀληθῆ λέγειν ἢ μὴ λέγειν. Jedes Wort versteht man sofort, denn jedes kommt unmittelbar so heraus, wie es sich dem Redenden auf die Lippen drängt, und doch regiert das Ethos, und weil das lebhaft ist, sind die Gedanken nicht so geordnet, wie es der Rhetor tun würde, sondern wie es der Dramatiker tut, wenn er das Leben, die Natur wiedergeben will. Die Sophisten haben gesiegt, ihren Widerpart Ktesippos mit dem alten Fangschluß mundtot gemacht. Es entsteht eine Pause. Sokrates greift ein und markiert es in der Wiedererzählung mit der Angabe der Stimmung, in der er zugehört hat; er hat sich verwundert: der griechische Ausdruck läßt in der Schwebe, ob er bewundert hat, was zu der ironischen Haltung seiner ganzen Wiedererzählung stimmt. πῶς λέγεις; das bereitet die Rekapitulation der gegnerischen Rede vor, die am Ende kommt, schon jetzt kommen könnte. Mit dem kurzen, unnachahmlichen οὐ γάρ τοι ἀλλά bringt er den Grund seiner Frage; wir spüren den Ton, in dem er fragt. „Ich verstehe dich nämlich wirklich nicht, sondern bin auch jetzt noch so ungläubig wie sonst." So etwa läßt sich aussprechen, was die Partikeln kurz und kräftig zu erkennen geben. Er muß um Aufklärung bitten, weil er durchschaut, daß der Fangschluß sich selbst fängt. Aber an das ἀεὶ θαυμάζω schließt sich erst die Ausführung, daß es ein alter Kunstgriff ist. Und dann greift er zurück, ohne sich an der Wiederholung des θαυμαστός zu stoßen, die uns das Verständnis erleichtert, und daran schließt sich mit jenem καί, das so oft eine Erklärung bringt καὶ ἀνατρέπων αὐτὸς ἑαυτόν, wo wir übersetzen „er widerlegt sich nämlich selbst". Ganz zwanglos, so daß das anschließende δέ adversativ oder überhaupt irgendwie zu übersetzen geradezu falsch ist „ich denke, du wirst mir das ganz wunderschön erklären"; da hören wir wieder die Ironie hindurch. Und nun kann er seine Frage stellen, wieder nicht ohne einen Zwischensatz „das liegt doch darin [2]), nicht wahr". Darin

[1]) Sachlich ist der Gedanke, ob die ἀρετή durch φύσις oder τροφή erworben wird, auch nicht vor dem Menon, kaum vor dem Staate denkbar.

[2]) τοῦτο δύναται ὁ λόγος sagt der Grieche; der Lateiner sagt da *velle* für δύνασθαι; beides faßt das Wort noch sinnlich, gibt ihm Kraft oder Willen. Wir verlegen höchstens noch unser Meinen oder Sagen in das Wort, das meint oder besagt, was in ihm liegt.

pulsiert das warme Leben. Wer der Sprache mächtig ist, hört alles sofort heraus, ohne an die Kunst zu denken, die es so nur herausbringen konnte, wenn der Schriftsteller die Szene wirklich innerlich durchlebte. Daher braucht der Erklärer viele Worte, und so gut sich's mündlich macht, so etwas niederzuschreiben ist unerfreulich, wie das Betasten eines Schmetterlingsflügels, dessen Farbenschmelz dadurch zerstört wird.

Noch mehr widerstrebt es mir, eine Probe davon zu geben, wie sich mit diesen Mitteln die höchste poetische Wirkung erzielen läßt, wenn das Ethos des Redenden entsprechend gesteigert ist. Stehe denn hier der Schluß der Diotimarede, 210 e 2, den ich oben zu übersetzen versucht habe. Aber ich überlasse es dem Leser, sich klarzumachen, wie die Sätze und Satzglieder alle schon durch die Wortstellung ganz leicht verständlich sind, übersichtlich Glied für Glied, und von dem Wohllaute des Rhythmus kann ich vollends auf keine andere Weise als durch die Rezitation eine Vorstellung geben. Nur wenige erläuternde Bemerkungen schiebe ich ein.

Eine Aufforderung, gut acht zu geben, hat einen neuen Abschnitt abgegliedert, und durch ein eingeschobenes ἔφη, das zur Verstärkung noch eine Bezeichnung des Subjektes erhalten kann, geschieht im folgenden dasselbe. ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτ' ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν, καὶ οὔτε γίγνομενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα . . . folgen noch eine Anzahl solcher komplementärer Doppelglieder. Da wird ein neuer Ansatz und eine neue Bezeichnung des Subjekts notwendig. οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῶι τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρωι τινί, οἷον ἐν ζώιωι ἢ ἐν γῆι ἢ ἐν οὐρανῶι ἢ ἔν τωι ἄλλωι, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν (so viele verschiedene Ausdrücke, weil das Singuläre gar nicht stark genug herausgebracht werden kann), τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. Nur grammatisch hängt das alles noch von φαντασθήσεται ab; das ist dem Hörer gleichgültig und kaum bewußt: er wird nur noch hören „das ist so", und das erträgt ja die Sprache. ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. Damit ist, wie δή und die Aufnahme von τέλος zeigt, auf den ersten ausgeschriebenen Satz zurückgegriffen. Der letzte kurze Satz läßt uns aufatmen; das Ziel ist erreicht, in den vorhergehenden vielgliedrigen Sätzen spürten wir die Mühe. Nun wird rückblickend noch einmal der zurückgelegte Weg überschaut. τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, ὡς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσηι, ὃ ἔστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ

μάθημα, καὶ γνῶι αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν. Wie wunderbar wirkt es, daß αὐτό vorausgenommen ist aus der gewöhnlichen Verbindung αὐτὸ τὸ καλόν. Nun wieder Atem holen nach dem Aufstieg, also Nennung der Redenden und Anrede des Sokrates. ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὦ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπωι θεωμένωι αὐτὸ τὸ καλόν. Fühlen wir nicht, daß wir am Ziele sind, und wie beseligend das Ziel ist, in dem kurzen Satze? ὃ ἐάν ποτε ἴδηις, οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδάς τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι εἶναι, οὓς νῦν ὁρῶν ἐκπέπληξαι καὶ ἕτοιμος εἶ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πολλοὶ ὁρῶντες τὰ παιδικὰ καὶ ξυνόντες ἀεὶ αὐτοῖς, εἴ πως οἷόν τ' ἦν, μήτ' ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι. τί δῆτα, ἔφη (dieser Einschub gliedert wieder ab, eine allgemeine Betrachtung; dann lenkt ein anderes ἔφη zu Sokrates zurück), οἰόμεθα, εἴ τωι γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν, εἰλικρινὲς καθαρὸν ἄμεικτον (drei Synonyme, weil sich wieder die Singularität gar nicht genügend herausbringen läßt) ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς (wie muß ein Rhetor diese zweiten drei Glieder bewundern, die nicht asyndetisch nebeneinander stehen, das letzte sehr viel länger, um die Menge irdischer Nichtigkeiten zu veranschaulichen, und die Stellung, die θνητῆς hervorhebt, das mit verächtlichem Tone gesprochen wird), ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν. ἆρ' οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ὧι δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῶι. Die letzten Worte klingen mit Absicht an das θεᾶσθαι καὶ συνεῖναι an, das von dem irdischen ἐραστής gesagt war. ἢ οὐκ ἐνθυμῆι, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῶι μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ὧι ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδώλα ἀρετῆς ἅτε οὐκ εἰδώλων ἐφαπτομένωι, ἀλλ' ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένωι. Das ist so scharf auch im Klange antithetisch, weil es den Eindruck der unmittelbaren Evidenz machen muß, denn mit dem Thema, der Erotik, hat dies nichts mehr zu tun; dem Platon aber ist es erst der wahre Erfolg der Mühen. τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένωι ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ εἴπερ τωι ἄλλωι ἀνθρώπων ἀθανάτωι καὶ ἐκείνωι. Die letzten zwei Worte konnten fehlen; sie sind für den Rhythmus da; ohne sie klingt es abgebrochen. Ein späterer Rhetor würde freilich schelten, daß der Schluß metrisch angesehen den verpönten Klang des Hexameterschlusses hat.

Ist nicht die Wirkung hier der höchsten Poesie gleichwertig, und ist nicht zugleich alles ganz natürlich, ganz wie es frisch aus der Seele quillt? Eben dadurch wird dieser Stil, den Platon auf der Höhe des Lebens zur Vollkommenheit bringt, ein Unübertroffenes und Unübertreffliches menschlicher Rede. Kunst und Natur scheinen einander zu decken. Daß er aber doch von den ersten Ansätzen, zu denen ihn die Natur halb unbewußt geführt hatte, fortgeschritten sich eine τέχνη geschaffen hatte (die sich auch nachbilden ließ, wie es z. B. der Verfasser des größeren Hippias mit leidlichem Erfolge erreicht hat), zeigt sich in dem Stile seines Alters, der in allem künstlich ist und ebenso manieriert wird wie der Michel Angelos in der Paulskapelle gegenüber dem der Sistina. Das tritt ganz deutlich im Phaidros hervor; es werden sich wohl schon in manchen Teilen des Staates Ansätze aufzeigen lassen. Angemerkt ist es oben bei

den einzelnen Schriften des Alters, wie ich sie schätze; ich will doch auch hier Proben geben. Zu unterscheiden sind zwei Arten.

Wo Platon lehrhaft seine erkannten Wahrheiten vorträgt, wie er es im Phaidros und dann weiter oft tut, wetteifert er nun bewußt mit der Poesie; daher tritt die Metapher als Ausdrucks- und Schmuckmittel hinzu. Auch gegen den Hiat wird er empfindlich, dessen Vermeidung ja aus der Poesie stammt, was die Leute, die auf diese Äußerlichkeit übertriebenes Gewicht legen, gemeiniglich vergessen. Alles wird auf den Ton des μεγαλοπρεπές gestimmt, und die weiten und schweren Falten des Prophetenmantels stehen diesem Redner wohl zu Gesichte, der aus einer anderen Welt zu kommen, vom θεολογεῖον herab zu reden scheint. Aber das wirkt nun auch auf den Dialog hinüber, und das darf man nicht mehr loben, an sich nicht, weil es Manier wird und da verdrießt, wo früher die Natürlichkeit entzückte, und vollends nicht, weil es dem schlichten Verständnis der Gedanken abträglich ist. Unleugbar machte er nun viel zu viel Worte; recht viele Partikeln möchte man ihm streichen, die αὖ und γε und δή und auch manches σχεδόν, und die Periphrasen τὰ περί [1]), das τὸ μάλιστα, das πάνυ σφόδρα und ähnliche Häufungen, und so manche Verdoppelungen von Verben, worin ihm Plutarch besonders gern folgt. περί wird seine Lieblingspräposition, und seine Anastrophe, die dem Aristoteles ganz poetisch ist, wird bevorzugt [2]). Die Abneigung gegen den natürlichen Ausdruck muß geradezu als eine Leidenschaft dieses Stilisten bezeichnet werden, und keine berechtigte. Endlich hat er seine Freude an einer Wortstellung, die das gerade Gegenteil der natürlichen ist. Wenn diese von dem logisch Normalen abwich, weil die Stimmung anderswohin zog, so ist hier freilich auch das Ethos des Redenden die Ursache, aber dieser redet nicht von der Leber weg, sondern ihm geziemt anders zu reden als die gewöhnlichen Sterblichen. Daß er sich auch im Dialoge mit der Poesie berührt, ist eine Folgeerscheinung. Phileb. 65 a εἰ μὴ μιᾶι δυνάμεθα ἰδέαι τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες . . . λέγωμεν. Das steht für τρισὶ συλλαβόντες; σύντρισιν ist unerträglich [3]). Wenn man nur ein Sätzchen hört wie 20 b, muß man den ganz alten Platon erkennen: λόγων ποτέ τινων πάλαι ἀκούσας ὄναρ ἢ καὶ ἐγρηγορὼς νῦν ἐννοῶ περί τε ἡδονῆς καὶ φρονήσεως. Schon daß περὶ ἡδονῆς ans Ende

[1]) An οἱ περὶ Ἀρίσταρχον ist man auch später gewöhnt, wie denn die Neigung zur Periphrase und die Substantivierung des Artikels sich als hellenistische Erscheinungen, also etwas Modernes betrachten lassen.

[2]) Mit dem Dativ περί zu verbinden, hat er immer gewagt, wenn sich's um ein θαρρεῖν oder δεδιέναι περί τινι handelte. Das war ihm natürlich. Sinnlich steht einmal περὶ τῆι χειρί Staat 359 d, im Märchen: das ist also ein Mittel, diesen Charakter zu geben. Übrigens steht περί adverbiell für ringsherum Tim. 73 d στέγασμα συμπηγὺς περὶ ὅλον ὀστέινον, wo man es leicht falsch auffaßt. Der Gebrauch wird oft verkannt. Vermutlich hat man in solchem Falle πέρι gesprochen, wie in der Ableitung πέριξ.

[3]) Verstanden hat, wer 65 b 10 συλλαβοῦ für λαβοῦ schrieb. Darauf führt εὐλαβοῦ bei Stobaeus. Aber die Lesart darf nicht aufgenommen werden.

gerückt ist, macht einen gewaltsamen Eindruck; aber das mochte er sich immer erlauben. Geziert ist die Antithese ποτέ und νῦν, in ἢ καί abundiert das καί. Aber er kann nicht mehr ὅναρ ἢ ὕπαρ sagen, sondern gibt dafür einen neugeformten Ausdruck: die alles beherrschende Flucht vor der κυρία λέξις ist bestimmend. Er hat sich ja auch angewöhnt. πολλῶν ἀντάξιος ἑτέρων für ἄλλων zu sagen, und gar ἕτερος ἄλλωι Ges. 915d [1]), und wenn er das Orakel anführen will οὔτ' ἐν λόγωι οὔτ' ἐν ἀριθμῶι, so sagt er 17 e οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον häßliche Neubildungen, die an dem ebensowenig schönen ἐγκαίριον ihre Analogie haben. 26 d τὸ τοῦ μᾶλλον καὶ τοῦ ἐναντίου, Polit. 288 c σπουδῆς χάριν neben παιδιᾶς ἕνεκα, Gesetze 860 b πλήθει καὶ μεγέθεσιν, bloß um den Numerus zu variieren, und viel der Art. Zu dieser Vermeidung des natürlichen korrelaten Ausdrucks wird man die wirklich anstößige Verbindung von Infinitiven des Präsens und des Aoristes rechnen, die in παθεῖν ἢ ἀποτίνειν die Gesetze durchzieht und schon Polit. 299a vorkommt [2]), Die Wörter werden geflissentlich so gestellt, wie man's nicht erwartet, und dabei so kühn konstruiert, wie es mancher Dichter sich nicht erlaubt. Ges. 640b 6 νῦν δέ γε οὐ στρατοπέδου πέρι λέγομεν ἄρξοντος ἐν ἀνδρῶν ὁμιλίαις ἐχθρῶν ἐχθροῖς μετὰ πολέμου, φίλων δ' ἐν εἰρήνηι πρὸς φίλους κοινωνησόντων φιλοφροσύνης. Da war zuerst gedacht περὶ στρατοπέδου ἄρξοντος πολέμου, aber dann trat anderes dazwischen, so daß πολέμου zu diesem gezogen ward. Darin hat die Umsetzung in nominalen Ausdruck die natürliche Rede verrenkt. Verbal wäre ὁμιλοῦσιν ἄνδρες ἐχθροὶ ἐχθροῖς μετὰ πολέμου durchsichtig. Welche Wirkung die verschränkte Wortstellung erzielen will, sagt sich wohl jeder. Nur noch ein paar Sätzchen, die zugleich die leere Breite zeigen. Phil. 52 d 3 ἔτι τοίνυν πρὸς τούτοις μετὰ ταῦτα τόδε αὐτῶν διαθεατέον. Wieviel Wörter zuviel. Gleich darauf τί ποτ' ἄρα ὦ Σώκρατες ἐρωτᾶις βουλόμενος; wieder etwas weiter ἴθι δὴ περὶ πάντων ὅσα καθαρὰ γένη λέγομεν οὑτωσὶ διανοηθῶμεν· προελόμενοι πρῶτον αὐτῶν ἕν τι σκοπῶμεν: — τί οὖν προελώμεθα;: — τὸ λευκὸν ἐν τοῖς πρῶτον, εἰ βούλει. θεασώμεδα γένος. Es hätte sich genau dasselbe mit einem Satze sagen lassen ἴθι δὴ τῶν καθαρῶν πρῶτον σκοπῶμεν, εἰ βούλει, τὸ λευκόν. Wahrhaftig, wer diesen Stil vor dem Staate für möglich hielt, der war für die Sprache, den Ausdruck der Gedanken, unempfänglich; allerdings für das Wachstum der Gedanken auch, wenn er die Lehre des Philebos vor den Staat, die Logik des Theaetet in die „megarische Periode" rückte.

[1]) Scheinbar weicht ab Ges. 791 c 8 τὸ μὴ δύσκολον ἐν ψυχῆι καὶ τὸ δύσκολον οὐ σμικρὸν μόριον εὐψυχίας καὶ κακοψυχίας, aber da macht erst die Neubildung κακοψυχία deutlich, daß εὐψυχία ganz allgemein verstanden werden soll, nicht als Tapferkeit, wie es doch allein gebräuchlich war. Und vorher ist das natürliche τὸ δύσκολον καὶ τὸ μή geflissentlich umgedreht.

[2]) Im Menexenos 243 b darf das nicht geduldet werden, da gehört hin ἐπαγ⟨αγ⟩έσθαι καὶ . . . συναθροῖσαι. Die Haplographie kommt auch auf den Steinen nicht selten vor; vielleicht darf man daher an eine Verkürzung zu ἐπαγέσθαι denken: den Unterschied der Tempora haben die Athener nicht vergessen.

So störend wird der Altersstil nur im Dialog. Dem feierlichen Vortrage steht er wohl an, und nach einiger Anstrengung gewöhnt sich der Leser und gibt sich dem eigentümlichen Zauber dieser Rede, die kaum etwas Vergleichbares hat, willig gefangen. Als Probe gebe ich auch hier eine hochberühmte Stelle, die Rede des Demiurgen aus dem Timaios 41 a 7. θεοὶ θεῶν. Gleich die Anrede „Götter aus Göttergeschlecht" versteht man erst nach einigem Besinnen, und dann wundert man sich erst recht, da die Götter doch eben erst geschaffen sein müßten, bis man sich klar gemacht hat, daß eben die hesiodische Theogonie unter Vorbehalt anerkannt ist. ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. Da schien das Subjekt schon hellenistischen Lesern so versteckt, daß sie es durch einen Zusatz δι' ἐμοῦ γενόμενα verständlicher zu machen suchten. Es hätte nahe gelegen, auch zu μὴ ἐθέλοντος ein λύειν zuzufügen, denn auch das fordert Überlegung, hat auch zur Auswerfung des μή geführt, was dann bedeuten sollte, „wenn ich will, seid ihr unvergänglich". ἔργων paßt nur zu δημιουργός; πατήρ, das dazwischen tritt, gab sich durch die Anrede an die göttlichen Personen. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθέν (Abwechslung von δεθέν) καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. Dies kurze κακοῦ würde ein Rhetor αὐστηρόν nennen; das schickt sich auch für die höchste σεμνότης. δι' ἃ καί, ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθανατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν (abundierender Artikel), οὔτι μὲν δή (μέντοι erwartet man) λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας (Periphrase), τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος μάθετε. Dem Befehle geziemen kurze Glieder: θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται (den Artikel vor οὐρανός fortzulassen, ist poetischer Stil; sehr viel der Art in den Gesetzen). τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὑτῶι γένη ζώιων οὐχ' ἕξει (verschränkte Wortstellung), δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. ἵνα οὖν θνητά τ' ἦι, τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἦι (der gleiche Ausklang zeigt die notwendige Erfüllung der beiden Bedingungen), τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώιων δημιουργίαν μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. (Recht hartes περί, kurzen nominalen Ausdruck zu erreichen.) καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖοι λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκηι καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω. Da sind viele Gedanken mühsam verkoppelt, denn das θεῖον, das diesen Namen so uneigentlich führt, wie es ἀθάνατον nicht eigentlich ist, erhält eine Erklärung als ἡγεμονοῦν, und weil es nur für die Philosophen die Führung behauptet, wird das in einem Zusatze angegeben, der wieder neben der δίκη wider unser Erwarten die Götter bringt, denen die Aufsicht über das Weltenregiment zufallen soll. Und dann ist καθ' ὅσον „dementsprechend daß" zwar gut, aber man erwartet dann τὸ θεῖον oder θεῖόν τι. Endlich trägt καὶ ὑπαρξάμενος etwas nach, das wir entweder dem Säen (kühne Metapher) untergeordnet erwarten oder auch ein ὕστερον πρότερον nennen können, wie es die Poesie seit εἵματά τ' ἀμφιέσασα καὶ λοέσασα liebt. τὸ δὲ λοιπὰν ὑμεῖς ἀθανάτωι θνητὸν προσυφαίνοντες (andere ebenso kühne Metapher) ἀπεργάζετε ζῶια καὶ γεννᾶτε

(zusammengestellt wie δημιουργὸς καὶ πατήρ) τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε. Der letzte Befehl greift über das jetzt zu Leistende weit hinaus, eröffnet den Blick auf die ganze ewige Tätigkeit der Götter, gibt aber so den würdigsten Ausklang. Der Rhetor würde hier mit dem Ditrochäus zufrieden sein; der Metriker könnte eine ihm wohlbekannte Klausel glykonischer Reihen anerkennen. An keins von beiden hat Platon gedacht; aber es klingen die parallel gebauten Glieder würdig zugleich und sanft und wohllautend aus. Es verhallen die Mahnungen des scheidenden Schöpfers. Mehr schreibe ich nicht aus; aber ich rate, nun gleich weiter zu lesen. Da trifft man hinter νόμους τῆς εἱμαρμένης εἶπεν αὐτοῖς eine lange indirekte Rede. Aus der späteren Prosa sind wir sie gewöhnt, aber es liegt am Dialoge, daß sie bei Platon selten war, und sie hat ja auch immer etwas Reflektiertes, Unlebendiges an sich. Und in Sätzen wie 42 b πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς ἀΐκησιν ἄστρου, oder τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἴς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν hat er sowohl die verschränkte Wortstellung wie die Periphrase in leuchtenden Beispielen.

Im Timaios ist die Wirkung dieser seltenen, aber auch seltsamen Kunst so stark, daß sie uns ganz wie ein berauschender Duft umfängt; wir träumen am Ende, wie ja das Ganze ein Traumbild ist, und wie die Unmöglichkeiten des Traumes nehmen wir alle die überkühnen Metaphern willig hin, an denen der Schriftsteller π. ὕψους berechtigte Kritik übt. Ähnlich ist die Sprache wenigstens strichweise in den Gesetzen und vor allem auch in den Briefen. Im siebenten weiß Platon den historischen Bericht auch einfacher und ganz anschaulich, doch immer mit starkem Ethos zu gestalten, wie es ja auch nicht ein Erlahmen der Kraft ist, sondern eine eigenwillige Übung der Gewaltherrschaft, die er über die Sprache besitzt. Und immer verleiht er seinen Sätzen einen ganz besonderen, persönlichen Rhythmus, der freilich mit Längen und Kürzen, wie es die erstarrende Rhetorik treibt, nicht zu schematisieren ist — was sich meiner Überzeugung nach auch bei Isokrates und Demosthenes nicht erreichen läßt. Prosa bleibt es bei diesen großen Künstlern immer, Prosa, die nichts mit der Metrik, ihrem Takte und ihrer Responsion zu tun hat [1]). Man muß diese Prosa laut lesen; sie wird dann verständlicher und enthüllt ihre Schönheit. Es wäre eine schwere, aber auch dankbare Aufgabe, das, was zu fühlen man durch Gewöhnung erreicht, auch für den Verstand faßbar zu machen; für Interpretation und Textkritik wird jetzt das Gefühl des persönlich platonischen Rhythmus das Entscheidende sein, leider unwirksam für den, dem es fehlt. Vielleicht ließe sich zunächst die Wortstellung mit Erfolg bearbeiten, natürlich unter Vergleichung mit anderen, Thukydides, Isokrates, Aristophanes, Menander.

[1]) Dem Anfänger Platon ist es begegnet, im Hippias 372 c einen Trimeter zu bauen καίτοι τί μεῖζον ἀμαθίας τεκμήριον, der so im Drama stehen könnte, nicht aus den anders rezitierten Worten herausgeschnitten werden muß wie die angeblichen Hexameter im Isokrates u. dgl. Dies ist ein Zeichen davon, daß Platon sich am Drama gebildet hatte.

Niemals ist Platons Sprache ein ἐλαίου ῥεῦμα ἀψοφητὶ ῥέον gewesen, wie die des Isokrates und noch die des Plutarch, dessen langen Perioden wir uns zuversichtlich anvertrauen; der wird uns immer ohne jede Ablenkung zum vorgesteckten Ziele führen. Es ist auch kein Strom, der sich hier und da an einem Felsen bricht und aus dem Bette getrieben wird, wie die Rede des Thukydides, oder gar die des Paulus, denn wo es so scheint, schlängelt sich der Bach nur anmutig, statt wider ein Hindernis aufzuschäumen, geschweige daß es künstlich aus dem Wege geräumt würde. Immer folgt er seiner Natur, seinem Ethos, und ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων, sagt Herakleitos. Gerade in dem Altersstil steht er im Banne seines Dämon; dem müssen auch wir uns fügen, ἱλάσκειν τὸν δαίμονα. Der Schriftsteller περὶ ὕψους, der so treffend als die belebende Kraft der demosthenischen Rede das πάθος erkannt hat, der auch für Platons Kunststil volles Verständnis hat (der Naturstil liegt selbst diesem Kritiker fern, weil er ein Rhetor ist), kann auch durch die Nachahmung, die er versucht, hilfreich sein. Uns Deutschen liegt Goethe am nächsten, und die Vergleichung mit ihm hat sich schon fruchtbar erwiesen. Aber das erste bleibt doch, Griechisch können, also auch die Kunstformen der alten Poesie innehaben, und dann sich in Platon mit Liebe versenken. ἡ κρίσις πολλῆς πείρας τελευταῖον ἀπογέννημα; aber auch zu ihr und über sie hinaus zum θεᾶσθαι αὐτὸ τὸ καλόν führt nur der Eros.

Nachträge.

Ich lasse einige der ersten Auflage stehen, die sich nicht wohl einarbeiten ließen.

I 85. Zur Zeit der höchsten Blüte des delphischen Orakels hat der Gott vielleicht selbst bei wiederholter Gelegenheit erklärt, daß ihm die reichsten Gaben nicht lieber wären als das kurge Opfer eines wahrhaft Frommen; auch daß wahres Glück nicht an Macht und Reichtum gebunden wäre (wie doch Pindar glaubt), wird an Beispielen eingeschärft. Wahrscheinlicher ist, daß die Frommen sich diese Gsechichten zu Ehren des Gottes erzählt haben. Manches bei Herodot, auch die Solonnovelle, gehört dahin. Ich stelle einiges zusammen, mag es auch hier nicht hergehören.

Zuerst hören wir von Theopomp (Porphyr. *de abst.* II 16), daß der Gott einen reichen Magneten aus Asien dadurch beschämt, daß ihm die bescheidenen blutlosen Opfer des Klearchos von Methydrion am liebsten sind. Dann weiß Theophrast π. εὐσεβείας (Porphyr. II 15), daß die Pythia gegenüber Besuchern, die Stiere mit vergoldeten Hörnern bringen, einen Mann aus Hermione vorzieht, der ein paar ψαιστά mit drei Fingern aus dem Ranzen nimmt. Aber als derselbe nach diesem Lobe das Ganze auf den Altar schüttet, verwirkt er das Lob. Die Namen hat Theophrast weggelassen. Daher fingiert Ptolemaios Chennos 249 b 19 einen Λυκίας und führt als Gewährsmann Θεόφραστος ἐν ἐπιστολαῖς an [1]). Das Orakel ist in der Spätzeit verbreitet und liefert den Namen bei Hierokles zum goldenen Gedicht 421 Mullach ἀλλά μοι εὔαδε χόνδρος Ἀγακλύτου Ἑρμιονῆος, aus anderer Quelle verdorben im Scholion zu Lukian, Phalaris 2, S. 8 Rabe. In Sopaters Proll. zu Aristeides 740 Dind. lautet der Spruch εὔαδέ μοι χθιζὸς λίβανος Κλύτου Ἑρμιονῆος.

[1]) Daneben nennt er als θεοσεβέστατος noch einen Ἀντίγονος Ἐφέσιος, den er schwerlich erfunden hatte; Photios hat weiter nichts ausgezogen, und es ist wohl nichts weiter bekannt.

Eine dritte Parallelfigur ist Aglaos von Psophis, den Pausanias VIII 24, 13 dem Kroisos als seinen Zeitgenossen gegenüberstellt; er sollte zeitlebens glücklich gewesen sein, worüber Pausanias albern philosophiert. Besser Valerius Maximus VII 1, 2. Da kommt Gyges nach Delphi, fragt nach dem Glücklichsten; der Gott nennt Aglaos, den Gyges aufsucht und seine fromme Armut findet. Wohl aus Valerius hat das Wesentliche Plinius N. H. VII 151, vielleicht auch Schol. Iuvenal 14, 120. Bei Ausonius im Ludus VII sapientium 99 ist Aglaos in die Reihe der Glücklichen aufgenommen. von denen Solon dem Kroisos erzählt: das ist eine Abweichung von Herodot, notwendig, weil Kleobis und Biton nicht paßten, wo der Spruch Solons war τέλος ὅρα μακροῦ βίου, wie er sehr oft lautet, also iambisch (Usener Wien. Stud. XI 170). Hinzu tritt, daß Tellos hier Τελλήν heißt, mit einer seltenen Bildung, die aber für einen megarischen Musiker und Dichter bezeugt ist. So hat wohl eine iambische Bearbeitung der Geschichte bestanden, auf die auch der Vers εὐδαιμονίζειν, ἀλλ' ὅταν λάβῃι τέλος bei Eudemos Eth. 1219 b 7 zurückgehen wird. In den Iuvenalscholien 14, 328 wird mit dem Spruch Solons verbunden, daß Kroisos bei Tralles besiegt ist, und sein stummer Sohn dem Kyros zuruft „*homo es Cyre, parce homini*": das ist auch über Herodot mit praktisch moralischer Trivialethik erweitert und paßt gut in solche Iambographie, wie sie z. B. Chares trieb. Aglaos heißt ein Seher, Vater des Polyidos (der korrekt Koiranos ist) in Christodors Ekphrasis 263; da muß ein Mißverständnis sein, das ich nicht aufklären kann.

I 289. Mit dem Protagoras berührt sich das 5. Kapitel der Διττοὶ λόγοι, wie Diels die sog. Διαλέξεις σκεπτικαί passend betitelt hat, so nahe, daß man an Abhängigkeit denken kann. Die scheint mir doch nicht zu bestehen; wenn hier Polykleitos seinem Sohn sein Handwerk beigebracht hat, so ist es eine Steigerung, daß Platon sagt, der Sohn ist doch hinter dem Vater stark zurückgeblieben. So betrachtet, gibt die in dem nächsten Jahrzehnt nach 404 verfaßte Schrift kein direktes Zeugnis für die Abfassungszeit des platonischen Dialoges, aber wir sehen, wie stark Platon von den sophistischen Debatten noch abhängig ist, wie er noch ganz überwiegend fremde Gedanken reproduziert, was ich hier nicht im einzelnen ausführen mag. Gerade das zeigt den Anfänger.

Ich habe vermutet, daß das Altertum diese dorische Schrift

unter dem Namen des Aristippos geführt hätte, natürlich ohne Berechtigung, wesentlich auf die Sprache hin, die man einem Kyrenäer zutrauen kann. Denn daß sich in unserer für Sophistik und Philosophie doch recht reichlichen pinakographischen Überlieferung gar kein Fleck finden sollte, wo diese Schrift unterkommen könnte, kann ich nicht denken, und ich kenne keinen anderen. Die Sprache mit ihrem ἵππω μωσικά schließt die verbreitetste dorische Schriftsprache, das Korinthisch-Syrakusische, aus; an Böotisch oder Thessalisch oder Lakonisch-Tarentisch ist auch nicht zu denken. Da verfällt man auf Kyrene, und ich dächte, daß gerade ein Kyrenäer, wenn er in Hellas einen anderen Erdteil zu nennen hatte, zuerst auf Libyen verfiel (5, 5).

I 483. Cicero führt im Orator 41 das Wort des Sokrates über Isokrates aus dem Phaidros an und fährt fort *haec de adulescente Socrates auguratur, at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis.* Daraus soll niemand folgern, daß Cicero über die Abfassungszeit des Phaidros auch nur nachgedacht hätte, geschweige einer bestimmten Ansicht folgte. Er weiß natürlich, daß das Wort des Sokrates in Wahrheit ein Urteil Platons ist, also eine Prophezeiung ex eventu. Hatte er doch selbst Dialoge verfaßt. Daher ist es eigentlich widersinnig, daß er es in einem Atem als Wort des Sokrates nimmt und doch das Urteil Platons über den Altersgenossen darin findet. Aber nur als solches hat es Gewicht. Der Stilkünstler empfing natürlich vom Phaidros den richtigen Eindruck, daß so etwas nur geschrieben sein konnte, als Platon und dann auch Isokrates sich als das bewährt hatten, was sie für die Nachwelt waren.

I 596. Die politische Wichtigkeit von Ciceros Werk *de republica* hat Eduard Meyer in seinem neuesten Werke gebührend hervorgehoben, aber die Tendenz desselben hat er verkannt und damit dem Verfasser und dem Werke unrecht getan. So urteilslos war Cicero nicht, in einer Herrschaft, wie Pompeius sie haben wollte, ein Ideal zu sehen, und die er hatte, reichte nicht einmal hin, der Anarchie zu steuern. Nein, weil er sieht, daß der Staat ganz aus den Fugen ist, glaubt der Patriot Cicero den Staat, wie er sein soll, zeichnen zu müssen, ganz nach dem Vorbilde Platons. Eben hatte er den Redner, wie er sein soll, gezeichnet; da verriet er den Glauben, selbst das Ideal erreicht zu haben. Hier konnte er nur im Anschluß an Polybios die alte

römische Verfassung zugrunde legen. Aber hinzu trat der wahre Staatsmann Platons, den der Politikos lieferte. Diesen Dialog hat Cicero freilich nicht gekannt, also trat ein Vermittler ein, wie ich vermute, Dikaiarchos. So boten ihm die griechischen Theoretiker den Gedanken; hinzufügte er, was dem Ganzen nicht nur das römische Kolorit gibt, sondern was aus der Studierstube in das Leben führt, die Person Scipios. Es war einer seiner glücklichsten Augenblicke, als ihm der Gedanke kam, Scipio als den wahren πολιτικός, den *vir princeps* einzuführen. Der hätte sein können, was Sulla und Pompeius eben trotz ihrer Macht nicht gewesen sind, weil ihnen die Einsicht fehlte. Durch die Verlegung des Gespräches in die Gracchenzeit entzog sich Cicero auch der peinlichen Frage nach der Realisierbarkeit seiner Gedanken. Dennoch fühlte er, daß sie Anstoß erregen mußten: daher sein Zögern mit der Herausgabe des Werkes, zu der er sich erst entschloß, als er auf ein Jahr aus Rom fortging. Die unmittelbare Wirkung litt unter dem Wirrsal des kommenden Bürgerkrieges; daß es später bei der Gründung des Prinzipates auf die Retter des römischen Staates seinen segensreichen Einfluß geübt hat, dürfen wir auch ohne Zeugnisse vermuten: es wies nach dem Vorbilde Platons auf eine konstitutionelle Monarchie. Freilich mußten für diese ganz neue Formen geschaffen werden. Pompeius konnte einem Augustus so wenig Vorbild sein wie Sulla. Die dauernde Feldherrnstellung, die in der Aufnahme des Vornamens Imperator liegt, die *tribunicia potestas*, die neben der persönlichen Unverletzlichkeit die Fortsetzung der popularen Tradition bringt, lassen den Prinzipat von 27 v. Chr. als eine ebenso originale wie geniale Schöpfung erkennen.

Register[1].

Sachregister.

I. Platon.

a) Persönliches.

Biographisches Material II 1.
Geburt und Verwandte 34—38.
Geburtstag 272.
Jugendbildung 89.
Der Knabe 41, 116.
Schüler des Sokrates 116, 153.
Tragödien 92, 123. II 2.
Während der Revolution 122.
Der Jüngling 153.
Kriegsdienste 181. II 3.
Hundeliebhaber 42.
Pferdekenner 42.
Beim Tode des Sokrates krank 325.
Stimmung nach Sokrates' Tod 203.
Stimmung im Gorgias 234, 241.
Reise 242. II 82.
Verkauf 253.
Stimmung nach der Reise 254.
Schulgründung 270.
Schule vorausgesetzt 328, 457, 519 u. ö.
Stimmungswandel bis zur zweiten Reise 287, 388, 442, 450, 489, 531.
Zweite Reise 545.
Zwischen den Reisen 547.
Dritte Reise 550.
Angeblicher Kauf der Papiere des Philolaos II 87.
Stimmungswandel bis zum Ende 587, 649, 693, 709.
Letzte Vorlesung 715.
Gesundheit 450, 615.
Tod 719.
Testament 714.
Porträt 713. II 4.
Entwicklung der Ethopöie 140, 164, 185, 187, 191, 210, 212, 214, 281, 302, 326, 360, 375, 377, 445, 516, 517, 559, 628, 660. II 232, 305, 361.
Entwicklung der Komposition 141, 148, 165, 181, 183, 186, 201, 213, 284, 297, 308, 326, 358, 367, 377, 391, 445, 515, 561, 590, 655.
Entwicklung der Philosophie 139, 151, 201, 208, 232, 254, 274, 278, 298, 308, 341, 342, 349, 395, 418, 461, 470, 508, 522, 566, 586, 630, 632, 715—719.
Entwicklung von Sprache und Stil 128, 134, 141, 225, 284, 461, 561, 574, 589, 629, 656. II 232, 412—429.

b) Werke.

Apologie 165—169, 181. II 50—55.
Briefe VI 605, 626, 706—707.
„ VII 457, 648—652. II 282—300.
„ VIII 647—653. II 300—302.
Charmides 187, 189—196, 200. II 63 bis 67.
Epigramme 361, 362, 457, 644.
Euthydemos 299—321. II 154—168.
Euthyphron 204—208. II 76—81.
Gesetze 654—704. II 258.
Gesetze, zehntes Buch 660. II 315.
Gorgias 209—238.
Hermokrates 591.
Hippias 135—139.
Ion 132—134. II 32—46.
Kratylos 286—298.
Kritias 594—598.
Kriton 170—172. II 55.
Laches 110, 183—187.
Lysis 187—191, 198, 303. II 68—75
Menexenos 267—269. II 126—143.
Menon 274—286. II 104, 144—153.
Parmenides 511—513, 516. II 221—229.
Phaidon 172—179, 323—356. II 56—62.
Phaidros 450—488. II 433.
Philebos 628—642. II 266—277.
Philosophos 560, 570, 573.
Politikos 572—585.
Protagoras 139—152.
Sophistes 504, 559—572.
Staat 393—449. II 179—220.
„ erstes Buch 209. II 72.
Symposion 356—392. II 169—178.
Tetralogie Theaetet . . . Philosophos 557, 560, 570.

[1]) Das Register des ersten Bandes will nur denen dienen, welche den zweiten ungelesen lassen.

Tetralogie Staat . . . Hermokrates 590, 627. II 255–258.
Theaetet 513–533, 568. II 230–237, 413.
Timaios 600–627. II 255–265.

Unechte.

Νόθα II 325–330.
Alkibiades I. 114, 378. II 326, 327.
„ II. 326.
Anterasten II 325.
Briefsammlung II 278–280.
„ Unechte 122, 513, 645. II 278–282, 407.
διαιρέσεις II 436.
Hipparchos und Minos II 325.
Hippias I. 135. II 38, 328.
Kimon II 326.
Kleitophon 490. II 327.
Sisyphos II 33.
Theages 114, 184. II 325.

c) Gegenstände der Lehre oder doch der Besprechung durch Platon.

(Personen siehe unter II.)

Achsendrehung der Erde 606.
Äther 715.
Allegorie 72.
Antilogiker 299, 520. II 156, 223.
Apollon-Helios 420.
Areté siehe Tugend.
Arithmetik 251, 639, 716.
Askese 73, 249. II 216.
Astronomie 69, 472, 500, 606, 682, 754.
Atheismus 691.
Auge sonnenhaft 420.

Begrenzt und unbegrenzt 639.
Bestattung Verbrechern versagt 691.
Bilder II 416.
Das Böse 529, 696. II 315–322.

Dämon, Dämonen 381, 615, 730.
Definitionen 276, 504.
Delisches Problem 503.
Demiurg 604.
Demokratie 435, 667.
Dezenz 361.
Dialekte, Gr. 292.
Dialektik 277, 280, 283, 301, 353, 419, 504.
Dithyramben 91.
Drama 322.
Dreiecke 623.

Ehegesetze 678.
Elemente 606, 620.
Elementargeister 729.
Erdgöttin 335.
Erkenntnis, Stufen der 385.
Erkenntnistheorie siehe Logik.
Erotik 198, 387, 457.
Eschatologie 231, 329–338, 413.
Etymologie 71, 287 ff. II 294, 308.
Eudämonie 57, 306.

Feuer 605, 623, 635.
Fischfang 505, 686.
Flötenspielerinnen 154, 357.
Fluchtlinie der Häuser 674.
Frauen 398, 617, 677, 680, 721. II 200.
Freundschaft 189, 198.
Frömmigkeit 61, 203–207, 616.

Gerechtigkeit 62, 396.
Gesetz, Bindung durch 580.
Gleichheit 218.
Gott und Götter 347, 464, 589, 608, 652, 693. II 354.
Götternamen 291.
Das Gute (Wahre, Schöne) 59, 297, 389, 420–422, 589, 626, 640.

Harmonie der Einzelseele mit der Weltseele 616.
Hygiene von Leib und Seele 615.

Idee, Ideen 196, 208, 298, 346–352, 385, 419, 567, 604, 639. II 80, 225, 248–253, 294.
Das Intelligible siehe Sein.
Ironie 376, 572.
Irrtum 560.

Jagd 685.
Jahr 687.
Junggesellensteuer 678.

Kindergarten 679.
Knabenliebe 42–48, 366, 371, 468.
Komödie 641.
Königtum 574, 583.
Körper, Menschlicher 611.
„ Regelmäßige 622.
Kreis II 293.
Kulturgeschichte 574, 664. II 216.
Künste, Bildende 19, 388, 633, 703.

Lebensglück 635.
Leber 613.
Leibesstrafe 670.
Liebe, Platonische 469.
Logik 208, 418, 521, 562–569. II 293.
Lust 151, 173, 614, 630-637. II 267-276.

Mathematik (Geometrie) 69, 225, 495–500, 712.
Materialisten II 240–243.
Materie 621.
Medizin 70, 462, 586, 613.

Meßkunst 146, 224, 636, 639.
Meinen und Wissen; richtige Meinung 279, 282, 522, 568, 607.
Metaphern II 215.
Monarchie 583.
Musik 50, 71, 251, 664, 679. II 306 bis 308, 438.
Mysterien 39, 250.
Mythen 226. II 170, 175, 393.

Naturgefühl 385, 455.
Naturwissenschaft 69, 506, 587, 617.
Neid der Götter 465.
Notwendigkeit 374, 618. II 426.

Oligarchie 435.
Orphiker 73, 249.

Philosophie, Wort 108.
Philosophie, Vorsokratische 74, 354, 562—564.
Philosophen-Könige 233, 307, 404, 438, 573, 667.
Poesie 454, 477—482, 664. II 308—314.
Politik 234—236, 279, 305, 438—444.

Raum 621.
Rechnen 49, 682.
Rhapsoden 70.
Rhetorik 81, 214, 451, 476, 484, 578, 632.

Schrift des Theuth 453, 749.
Seele 298, 328—359, 354, 395, 460—463, 467, 470—474.
Seelenteile 341, 395.
Seelenwanderung 229, 251, 329, 460, 471, 609, 697. II 220.
Seelen und Sterne 608.
Seins, Reich des, des Intelligiblen 419—424, 604.
Selbsterkenntnis 64, 200, 614.
Selbstmord 697.
Sklaverei 444, 668, 674.
Sonne 420.
Sophrosyne 63, 197, 397.
Spezialistentum 497, 617.
Spiel 453, 634.
Staatsgötter, Staatskult 38, 40, 54, 72, 205, 296, 412, 690.
Stadtanlage 674.
Stände 397.
Steuern und Zölle 676.
Sühnungen 411.

Talsperre 675.
Tanz II 307.
Tapferkeit 186.
Technik 632.
Terminologie 5, 289, 562.
Todesstrafe 671.
Tragödie 52, 86, 479. II 312.
Tugend und Tugenden 55, 59, 151, 396.
„ lehrbar 151, 276. II 151.
Tyrannis 436.

Unterricht, Volksschule, Hochschule 388, 680, 683.
Ursache 352, 640.

Verfassungsformen 427, 433, 583.
Vorreden der Gesetze 688.

Wahnsinn, Göttlicher 2, 454, 484.
Wahrsagung 613, 692.
Weingenuß 663.
Weltseele 566, 607, 707.
„ Zweite 696. II 315—323.
Werdens, Kreislauf des 330.
Wiedererinnerung 278, 354, 610.
Wissen des Wissens 276. II 65.

Zeit 609.
Zuchthaus 670.

d) Text.

Akzentuation II 339, 368.
Antike Ausgabe II 324.
Aphaeresis II 338.
Armenische Übersetzung II 333.
Emendatoren II 336.
Doppelfassungen II 340, 375.
Glosseme II 329.
Handschriften II 333.
„ F II 335, 375. 376.
„ O II 332.
„ Y II 252, 358, 392.
„ Archetypus der Gesetze II 332, 406.
Lexika II 329.
Orthographie II 337—339.
Papyri Laches II 366.
„ Lysis II 68.
„ Phaidros II 362.
Scholien II 330.

II. Das Übrige

Adeimantos 35, 37, 44.
„ der jüngere 36.
Ägypten 242—245, 596.
Ärzte 70.
Agathon 356, 373.
„ Antheus 360.
Agesilaos 428.
Aglaos 65. II 428.
Ainos 705.
Aischines 91, 94, 126, 261, 297, 549. II 23, 35, 43, 143.
„ Alkibiades 261. II 25.
„ Aspasia 269. II 24, 143.

Akademie, Name und Ort 270[1]).
„ Schule 272, 494, 510, 518, 663, 708, 740.
„ Alte 728, 731.
„ Neue 732.
„ Florentinische 741.
Alexamenos II 28.
Alexis, Dichter 362. II 252.
„ Schüler 362.
Alkibiades 33, 104, 375.
Alkidamas 266. II 109.
Alkimos II 28.
Alkmaion 249, 461, 464.
Ameipsias II 139.
Ammonios bei Plutarch 736.
Anaxagoras 69, 77.
Andokides 128. 157.
Andron 211.
Antagoras 272, 364.
Antimachos 507.
Antiochos von Askalon 734.
Antiphon, Platons Halbbruder 104, 512. II 221.
„ Redner 30, 82.
„ Sophist 83, 84, 128, 663.
Antisthenes 111, 136, 262, 288, 522. II 108, 163, 245.
„ Dialoge II 26.
„ Homererklärung II 134, 270.
„ Ἰσογραφή II 113.
„ Logik (Sathon) 263—265, 565. II 160—164, 245, 247.
Anytos 157, 161, 281. II 146.
Aphrodite 296, 365.
Apollodoros von Kyzikos II 33.
„ der Tolle 102, 359. II 357.
Apollon II 49.
Apuleius 737.
Arat, Überlieferung II 330.
Arbeitslieder II 309.
Archelaos, Philosoph 98, 331.
Archimedes 730.
Archinos II 138.
Archytas 546. II 83.
Aretaios, Dions Sohn II 300.
Argos 669.
Aristeides 229.
„ der Enkel 184.
„ der Rhetor 484. II 408.
Aristippos 326, 549. II 273.
Aristophanes 32, 94, 99, 256, 361, 427.
„ Entwicklung II 16—18.
„ Ekklesiazusen II 199.
„ Wolken 99.
„ von Byzanz II 325.
Aristoteles 94, 307, 426, 494, 502, 510, 584, 618, 637, 708, 711, 726.
Aristoxenos 94. II 87.
Arkadien 372. II 177.
Arkesilaos 733.
H. v. Arnim 124. II 8.
Asklepios 178.
Aspasia 31, 269. II 139, 142.
Assos 706.
Athen um 430 13.
„ Adel 24.
„ Geschichte 16—34, 118—121, 256, 491, 513. II 288.
„ Verfassung 21.
Athena 595.
Athenagoras 339.
Atlantis 594.
Atreus und Thyestes 574.
Attika, Grenzen 597.
Augustin 402, 741.

Badham II 336.
Bienen 46. II 40.
Biographie II 3, 9.
Boethius 741.
Brettspiel 683.
Byron 471, 730.

Campbell II 7.
Chairephon 102. II 53.
Charmides 35, 37, 190.
Charondas 659.
Chion 705.
Chios, mathematische Schule 498.
Cicero 345, 346, 361, 510, 734, 745.
„ de legibus 665.
„ de republica 402, 584. II 435.
Clemens 738.

Daidalos II 38.
Damaskios 740.
Damon 15, 71. II 195.
Dante 424.
Delos II 49.
Demetrios von Phaleron 702.
Demochares 706.
Demokritos 73, 257, 294, 483, 587, 619, 620, 664. II 252, 270.
Demos, Pyrilampes' Sohn 37, 211.
Derkyllidas II 324.
Dialog 124—126, 451, 744—752. II 21—31.
„ Form der Wiedererzählung 360, 516.
Dikaiarchos 332, 430, 745. II 417.
Diogenes Laertios II 1—5, 163.
Dion 254, 537—556, 644.
„ Athener II 138.

[1]) Den Preis, den Platon für sein Grundstück bezahlte, gibt Plutarch *exil.* 603 d auf 3000 Dr. an.

Dionysios I. 253, 259, 437, 538–544, 555.
„ II. 437, 544—555, 646—649.
Dionysodoros II 155.
Dionysos II 49, 66, 85.
Dionysosmysterien 250. II 85.
Diotima 379.
Δισσοὶ λόγοι II 432.
Dschelaleddin Rumi 740.

Echekrates 327.
Eid 659.
Eisengeld 672.
Elenchos 571.
Empedokles 73, 251, 621.
Ephebie 701.
Epicharmos II 28.
Epidauros, Asklepieion 554. II 37.
Epikrates 506.
Epikuros 637.
Epimenides 375.
Eratosthenes 503, 745. II 82, 326.
Erdgöttin 336. II 129.
Eretrischer Dialekt 292.
Eristiker 300.
Eros 44, 363, 386.
Eryximachos 362, 367.
Eudemos von Kypros 708.
„ von Rhodos 730. II 247.
Eudikos 136.
Eudoxos 490, 501, 630. II 276.
Euenos 173. II 59.
Eukleides 201, 515. II 23, 245.
„ Mathematiker 754.
Euphraios II 279.
Eupolis 100, 140.
Euripides 13, 52, 76, 80, 86, 217, 331, 360, 364, 365. II 19.
Eurytos II 83.
Euthydemos 302. II 155.
Euthyphron 204.

Favorinus 737. II 47.
Ficinus 5.
Flötenspiel 50, 358.
Flutsage 593.

Gänsezucht 435.
Gaius von Pergamon 738.
Geometrie 277, 498.
Gewissen 105.
Glaukon 35, 37, 445.
Goethe 129, 134, 351, 388, 401, 495, 603, 708, 710, 712, 747. II 437.
Götter, Zwölf 465.
Götternamen 291, 296.
Gorgias 82, 212, 275, 338. II 145.
„ Helene II 117.
Gott werden 251.
Grabbauten 702.
Grammatik 70, 291, 567.
Gymnasion 310.

Hades 335.
Hegel 390.
Herakleia II 39.
Herakleides von Ainos 705.
„ von Klazomenai II 33.
„ von Syrakus 553—559.
„ Pontikos 41, 402, 606, 725, 744. II 93, 124.
„ von Tarent 358.
Herakleitos 75, 90.
C. F. Hermann II 6, 336.
Hermias 706.
Hermodoros 715. II 6.
Hermogenes 297.
Hermokrates 539, 590.
Herodotos 68, 244.
Hestia 465.
Hiketas II 93.
Hipparinos, Dions Sohn II 300.
„ „ Vater 539. II 302.
Hippias 135, 137, 150.
Hippokrates 90, 461, 462.
Historie 68.
Homer 71, 477—479. II 312.
Humboldt, W. v. 633.
Hybris 56.

Iamblichi anonymus 58.
Idee und Ideal 343.
Idomeneus 126, 262. II 55.
Ion von Chios 130.
„ von Ephesos 132.
Ironie 572.
Ismenias II 55, 104.
Isokrates 266, 274, 485, 493. II 19, 107—124, 165.
„ Antidosis II 122.
„ Busiris 241. II 103, 115.
„ Helene II 117.
„ Nikokles II 119.
„ κ. σοφιστῶν II 108—112.
„ τέχνη 640.

Jackson II 8.
Judengott 690.

Kallias 26.
Kallikles 211.
Kallimachos Überlieferung II 330.
Kallippos 548, 648.
Karneades 734.
Karthago 663.
Katholische Kirche 400.
Kebes 735.
Kephalos 210.
Kephisodoros 732.
Klearchos von Methydrion II 430.
Kleombrotos II 57.
Könige von Athen 577.
Komödie 20, 258, 538, 641.
Konnos II 139.
Korybantentanz 39.

Kratylos 89, 287.
Kreta 47, 660—662, 669, 686.
Kritias 35, 116—121, 141, 191, 591.
Kritobulos 308. II 154.
Kriton 27, 154, 161, 170.
Ktesias 666.
Ktesippos 188, 303.
Kynismus II 162.
Kyrsas von Chios II 27.

Laches 184.
Lakydes 271, 734.
Lampon 31.
Lampros II 140.
Landschaft Athens 13, 177, 456.
Landwirtschaft 674.
Laodamas 513. II 278.
Libanios' Apol. d. Sokrates II 98, 100.
Lukian 358, 746.
Luxusgesetze 702.
Lykon II 48.
Lykophron 567.
Lysias 120, 259—261, 475.
„ Apologie des Sokrates II 101.
„ Epitaphios II 127.
Lysimachos 186.
Lysis 187. II 69.

Maecenas 358.
Magnesia 669.
H. Maier 94, 109. II 164.
Mantineia II 177.
Megariker II 246.
Meletos 155, 182. II 47.
Melissos 76.
Mendelssohn 747.
Menexenos II 69.
Menippos 744.
Menon 274. II 144.
Methodios 359.
Mnesitheos 504.
Moiren II 172.
Momos II 205.
Moral, Gebote 54, 690.
„ Hellenische 53—64.

Nausikydes 211.
Neuplatoniker 273, 471, 739.
Neutra 348.
Nikias 110, 184.

Oinopides 70, 498.
Origenes 738.
Orphiker 224, 249, 250, 420.
Orthographie 292. II 337.

Pan am Ilisos 456.
Panaitios 735.
Paradoxe Themata der Rhetoren 364, 368. II 104, 119.
Parmenides 75, 562. II 239, 243, 247.
Paulus 338, 381, 386.
Peisistratos 17, 24, 437.
Perikles 30.
Periktione 35, 434, 646.
Persönlichkeit II 10.
Phaethon 593.
Phaidon 101, 113, 326. II 23.
Phaidros 362, 365, 475.
Phanosthenes von Andros II 33.
Pherekrates, Wilde 85.
Pherekydes II 239.
Philebos 629.
Philippos König 720.
Philippos von Opus 654, 655, 719.
Philistion 586. II 252.
Philolaos 224, 333. II 86—93.
Philoxenos' Grammatik 295.
Phleius II 83.
Phrygisch 294.
Pindaros 44, 56, 69, 221, 721. II 19, 95.
Plethon 741.
Plotin 391, 423, 738.
Plutarch 358, 746. II 316.
Polos 215.
Polybios 665.
Polykrates 160, 261, 281. II 64, 98—103.
Porphyrios 94, 739.
Poseidon 595, 602.
Poseidonios 729, 734.
Prädikatsbegriffe zu Subjekten gemacht 348, 356.
Prinzipat 582. II 435.
Prodikos 71, 83, 140, 296.
Prometheus 227, 602.
Proros 247.
Prosadichtung 751.
Protagoras 78—81, 148, 291, 519.
Protarchos 629.
Psellos 741.
Psyche 340.
Ptolemaios IV. II 85.
Pyrilampes 36.
Pyrrhiche 686.
Pythagoras, Pythagoreer 224, 243 bis 253, 395, 498, 639, 717, 727. II 83, 116, 272.
Pythagoras Gedicht II 85.
Pythodoros II 221.

Reim 83.
Rodin 635.
Roman 751.

Satyrspiel 324.
Sauppe 599.
Schauspielerbanden 481.
Schellings Bruno 747.
Schiller 248, 344.
Schleiermacher 5, 125, 356, 569. II 6.
Schöpfung 601.
Schriftformen 293.
Schusterdialoge II 27.

Seneca 745.
Shaftesbury 747.
Silanion 713.
Simias, Flügel 373.
Simmias 327.
Sizilische Geschichte 538—556, 647.
Sokrates 26, 93—115, 120, 127, 139, 149, 153, 155—179, 375, 377, 571.
„ Daimonion 114, 158. II 51.
„ Mäeutik 518.
„ Orakel 115. II 52.
„ letztes Wort 178. II 57.
„ der Mathematiker 513.
Sokratikerbriefe 30 und 31, 724. II 279.
Solon 17—35.
Solonnovelle in Iamben II 431.
Sophisten 65, 76, 275, 299.
Sophokles 27.
Sophron 252. II 387.
Sparta 428, 666. II 306.
Spengel II 165.
Speusippos 547, 646, 717, 724.
Spintharos 94, 102, 113.
Sprichwortverse II 351.
Stallbaum II 336.
Stephanephorie 689. II 311.
Sterne 472, 501, 502, 607.
Stilpon II 247.
Stoa 288. II 164.
Symposien 358.
Syrakus 541, 596.

Taureas 190.
Teisandros 211.
Theaitetos 489, 513, 516.
Theben 668. II 55.
„ heilige Schar 366.
Theodoros 245, 499.
Theopompos 575, 725.
Theopompos, Komiker 257.
Theudios 500.
Thrasyllos 737. II 324.
Thrasymachos 82, 210.
Thukydides 29, 267. II 12—16.
„ Überlieferung II 330.
Timaios von Lokroi 591.
„ Historiker II 285.
„ Lexikon II 329.
Timotheos, Konons Sohn 25, 493.
Totenkult 336.
Tragödie 19.
Träume 173.

Unterricht in Athen 49, 52, 313.

Weise, Sieben 65, 129.
Welcker II 165.
Winckelmann 345.

Xanthippe 95, 172.
Xenokrates 272, 715, 719, 729.
Xenophanes 75, 562. II 238.
Xenophon 94, 105, 261, 265, 549. II 102, 144, 154.
„ Apologie II 147.
„ Hieron 437, 549.
„ Kyropädie 666.
„ Memorabilien 35. II 22, 102.
„ Symposion 357, 366, 376.

Zaleukos 692.
Zauber 410, 692.
Zenon 74, 300, 484, 511.
Zeus 640.
Zikaden 455.
Zivilrecht 659.
Zopyros 113.

Stellenregister.

a) Platon.

Alkibiades I. 111 e — II 326.
„ 119 a — II 221.
Apologie 35 b, 37 d, 41 b — II 347.
Briefe 1, 310 a — II 407.
„ 2, 314 b — 126.
„ 3, 319 e — II 415.
„ 4, 321 b — II 407.
„ 5, 322 a, b — II 280.
„ 6, 323 d — II 407.
„ 7, passim — II 283—299, 408 bis 411.
„ „ 341 c — 650.
„ „ 344 a — 651.
„ 8, passim — II 407.
„ „ 353 b — II 302.
„ 9, 358 b — II 407.
Briefe 11, 359 b — II 279, 407.
„ 12, 359 d — II 407.
„ 13, 360 b — II 430.
Charmides 153 d — II 365.
„ 154 b — II 189.
„ 155 d — II 191.
„ 157 d — II 365.
„ 165 d — II 368.
„ 168 a — II 65.
„ 171 c, 174 c — II 365.
Epigramme 7 — 644.
„ 8 — 362.
„ 14 — 457.
„ 24 — 456.
Euthydemos 277 a — II 368.
„ 277 c — II 369.
„ 279 c — II 167.
„ 280 d — II 369.

Euthydemos 281 c — II 168.
„ 282 a — 305.
„ 283 a b, 285 e, 286 e — II 369.
„ 286 b — 425.
„ 289 d — II 370.
„ 292 a — II 66.
„ 293 a d, 296 d — II 370.
„ 297 c, 298, 299 c — II 371.
„ 300 e — II 157.
„ 300 b, 302 a — II 372.
„ 303 c — II 155.
„ 303 e, 305 c e — II 372.
Euthyphron 5 d — II 79.
„ 5 e — II 340.
„ 6 a — II 347.
„ 7 b c — II 345.
Gesetze 627 a, 635 c, 636 b — II 396.
„ 638 b — 668.
„ 638 c — II 396.
„ 641 c — 668.
„ 642 a — II 396.
„ 642 e — II 346.
„ 643 d — II 397.
„ 646 b — II 346.
„ 653 d — II 307.
„ 666 d — II 347.
„ 669 d — II 311.
„ 681 a, 685 c — II 398.
„ 690 b — II 97.
„ 694 e — II 329.
„ 697 c — II 343.
„ 701 c, 720 a, 730 b, 734 e — II 398.
„ 738 a — II 399.
„ 739 c — 658.
„ 739 e, 740 d, 743 d — II 400.
„ 746 d — 716.
„ 773 d, 774 c, 745 e, 778 c — II 400.
„ 776 b — 778 a — 674.
„ 781 e — II 332.
„ 782 a c — II 407.
„ 782 c — II 342.
„ 783 b, 789 c — II 401.
„ 790, 791 — II 313, 426.
„ 796 d — II 401.
„ 802 a, 804 b → II 402.
„ 811 d — II 346.
„ 815 c — II 308, 402.
„ 818 a — II 402.
„ 818 b — II 344.
„ 819 b — II 403.
„ 820 a — II 343.
„ 821 b, 822 a — 682.
„ 823 a, 832 a — II 403.
„ 836 d — II 251.
„ 843 b — II 332.
„ 845 a — II 329.
„ 848 a, 856 c — II 332.
„ 857 d, 861 d, 871 d — II 404.
Gesetze 870—872 — 251.
„ 885 c — II 404.
„ 890 a — II 97.
„ 897 b — II 317.
„ 899 a — II 318.
„ 903 b — II 404.
„ 926 e, 927 b c, 930 c, 932 a — II 405.
„ 933 e — II 347.
„ 935 c, 960 c, 961 a, 965 a — II 406.
„ 967 d — 687 II 343.
„ 969 b — II 406.
Gorgias, anerkannte Interpolationen — II 344.
„ 453 b — 420.
„ 454 e — II 346.
„ 456 a — II 418.
„ 460 b — II 372.
„ 460 c — II 341.
„ 460 d, 461 b — II 373.
„ 469 d — II 346.
„ 470 a, 471 d — II 374.
„ 480 d — II 80.
„ 482 d — II 373.
„ 483 c — II 346.
„ 484 — II 95.
„ 490 b — II 331.
„ 491 d — II 373.
„ 492 c — 223.
„ 493 — II 89.
„ 497 a — II 375.
„ 503 e — II 252.
„ 506 d — 225.
„ 508 c — II 375.
„ 526 c — II 344.
Hipparchos 227 d — II 416.
Hippias I. 228 b — II 416.
„ 289 a — II 332.
„ I. 290 e — II 326.
„ II. 368 e — II 343.
„ II. 372 c — 432.
Ion 533 e — II 39.
Kratylos, anerkannte Interpolationen — II 344.
„ 383 b — II 340.
„ 385 a — II 350.
„ 389 e, 393 d, 395 c — II 344.
„ 397 d — II 340.
„ 400 b c — II 338, 339.
„ 410 e — II 341.
„ 418 d — II 350.
„ 426 d — II 338.
„ 438 a — II 341.
„ 440 d — II 433.
Kritias passim — II 393—396.
Kriton 52 b — II 344.
Laches 179 à b, 181 a — II 366.
„ 181 c, 182 c, 185 b, 187 e, 188 d — II 367.
„ 189 c — II 368.

Laches 190 a b — II 366.
„ 191 b — II 366.
„ 199 d e — II 366.
Lysis 208 — II 68.
„ 217 d — II 73.
„ 219 e — II 68.
„ 222 c — II 74.
„ 223 b — II 368.
Menexenos 238 b — II 129.
„ 238 c — II 128.
„ 239 d — II 133.
„ 243 b — 429.
„ 245 b — II 136.
„ 245 e — II 135.
Menon 76 a, 77 b — II 376.
„ 81 a — II 149.
„ 99 e — II 376.
Minos 316 a — II 343.
Parmenides 130 a — II 225.
„ 131 a b — II 226, 229.
„ 135 d — II 229.
Phaidon, anerkannte Interpolationen — II 343.
„ 58 d — II 348.
„ 66 b — II 343.
„ 66 e — II 348.
„ 69 b — II 270.
„ 70 a — II 340.
„ 74 d — II 343.
„ 84 b — II 340.
„ 89 a — II 338.
„ 100 d — II 348.
„ 101 d — II 349.
Phaidros 229 c — II 344.
„ 242 b, 244 c — II 363.
„ 244 e — II 408.
„ 245 c, 246 c, 248 a — II 363.
„ 248 b — II 364.
„ 249 d, 250 c — II 364.
„ 255 d — 189.
„ 256 d — II 364.
„ 257 d — 475.
„ 272 d — 424.
Philebos 13 b, 15 b — II 354.
„ 22 c — 422, 631.
„ 25 d — II 354.
„ 29 a — II 271.
„ 29 b — 624.
„ 30 d — 640.
„ 35 b — 355.
„ 36 d — 26.
„ 47 e — II 355.
„ 51 d — II 255.
„ 52 d — II 355, 426.
„ 61 d — II 355.
„ 66 a — II 356.
Politikos 311 c — II 353.
Protagoras 312 e — II 142.
„ 315 d — II 346.
„ 325 a — II 418.
„ 359 d — II 341.
Sophistes 224 b — II 351.
„ 238 a — II 416.
„ 239 d — 517.
„ 242—49 — II 238—244.
„ 240 b, 241 b — II 352.
„ 243 b — II 346, 352.
„ 248 d — II 352.
„ 249 d — II 353.
„ 251 b — II 162.
Staat 332 c, 335 a — II 376.
„ 336 e — II 377.
„ 349 b c — II 346, 377.
„ 359 d, 363 a — II 377.
„ 362 a — II 341.
„ 364 e — 411.
„ 368 a — 26.
„ 369 b—374 c — II 214—217.
„ 373 a — II 214.
„ 379 c — II 191.
„ 390 b, 401 e, 407 a — II 378.
„ 407 b — 450.
„ 410 e, 411 b — II 379.
„ 413 c — II 342.
„ 414 e — II 131.
„ 416 d, 421 a — II 379.
„ 434 a — II 380.
„ 435 b — II 218.
„ 439 b — 367.
„ 441 d, 444 b, 451 a — II 380.
„ 454 a — 504.
„ 473 b - 502 e — II 202—208.
„ 474 c — II 203.
„ 476 a — 567.
„ 477 a — II 380.
„ 487 b — II 205.
„ 488 d, 492 b, 496 d — II 381.
„ 498 d — II 120.
„ 499 c, 500 a — II 381.
„ 501 b, 502 b, 503 c — II 382.
„ 506 b — II 383.
„ 508 — II 209.
„ 508 c — 421.
„ 509 d — II 337.
„ 511 a — II 383.
„ 511 d — II 345.
„ 514 b — 414.
„ 515 b — II 342.
„ 515 c, 516 d, 519 b — II 384.
„ 528 c — II 342.
„ 531 e, 538 a, 539 c — II 384.
„ 549 d — 434. II 385.
„ 558 a, 559 b — II 385.
„ 560 b — II 386.
„ 562 b — II 338.
„ 568 b — 360.
„ 575 a — II 386.
„ 577 b — 437.
„ 579 c — II 386.
„ 583—586 — II 266—268.
„ 585 a c — II 267.
„ 607 b — 252. II 386.

Symposion 172a — 26.
„ 173d, 174b — II 357.
„ 175b, 176b — II 358.
„ 178b — II 169, 341.
„ 193a — II 176.
„ 194a — II 358.
„ 194c — II 359.
„ 195e — 75.
„ 197c — II 359.
„ 199a — II 346.
„ 201b — II 169.
„ 201d — II 360.
„ 201e — II 169.
„ 203e — II 169, 360.
„ 204b — II 353.
„ 204c — II 360.
„ 206c — II 171.
„ 206e — II 172.
„ 208c, 209c — II 360.
„ 210ad, 212e — II 361, 423.
„ 214a — II 169.
„ 214d — II 362.
„ 219e — II 346.
„ 220c — 374.
„ 223b — II 362.
Theaetet 152e — II 332.
„ 155e — II 245.
„ 162b, 171c — II 351.
„ 172b — II 230.
„ 175d — II 343.
„ 176e — II 434.
„ 181d — II 341.
„ 187d — II 347.
„ 200 — II 65.
Timaios, anerkannte Interpolationen — II 344.
„ 17c, 25a — II 342.
„ 25d, 29 — II 387, 388.
„ 31a — II 261.
„ 36e, 37ac, 40d — II 389.
„ 41a — II 260, 427.
„ 41b — II 342.
„ 41d, 42e — II 390.
„ 43b — II 391.
„ 47a — II 337.
„ 48d, 52b — II 391.
„ 51b — 624.
„ 53a, 55d — II 392.
„ 64d — II 276.
„ 71be — II 392.
„ 73d — II 425.
„ 86c — II 393.
„ 88a — 450.

b) Das Übrige.

Aischines Alkib. 11c Dittmar — II 35.
Antiphon Soph. B 51 — 85.
Aristophanes Lysistr. 994 — II 177.
„ Ekkl. 281 — II 362.
Aristoteles Elegie an Eudemos — 708.
„ Rhetorik 1417c — II 26.
Christodor. 263 — II 431.
Cicero de offic. I 15 — 346.
„ orator 9 — 345.
„ „ 41 — II 433.
„ Tim. 8 — II 388.
Demokritos B 11 — II 393.
„ B 18 — II 312.
„ B 191 — II 351.
Diogenesbrief 38 — 67.
Diogenes Laertios II 20 — 102.
„ „ II 23 — 97.
„ „ II 41 — II 49.
„ „ III 2 — II 2.
„ „ III 7 — 5.
„ „ III 25 — II 4.
„ „ III 28 — II 5.
„ „ III 40 — 720.
„ „ VI 4 — II 118.
„ „ VI 15 — II 113.
„ „ VIII 88 — 490.
„ „ IX 23 — II 85.
„ „ IX 52 — II 160.
Dion von Prusa XVII 9 — 219.
Dionysios Hal. Demosth. 23 — 629.
Epikrates (Athen. II 59) — 506.
Eudemos (Simpl. Phys. 98) — II 247.
Eukleides (Stob. 6, 63) — II 23.
Euripides Antiope 188 — 214. II 374.
„ Bakch. 202 — 79.
„ Chrysippos 839 — 330.
„ Hippol. 525 — 363.
„ Orest. 396 — 105.
„ Phaethon 783 — 69.
„ Phoenissen 504 — 218.
„ Fr. 910 — 76.
Gellius XIV 3 — II 181.
Herakleitos B 35 — 108.
„ B 51 — 367.
Hesiod. Fr. 229 — II 407.
Hippias B 4 — II 25.
Hippokrates π. τέχνης 3 — II 252.
Hipponax 22b — II 345.
Iamblichos Pyth. 251 — II 87.
Inscr. Gr. IV 1504 — 554.
„ „ „ 1508 — II 37.
Isaios 2, 12 — II 421.
Isokrates Busir. 5 — II 408—438.
„ x. σοφ. 22 — II 112.
Kallimachos Ep. 23 — II 57.
Kratinos d. Jüng. (Diogen. III 28) II 5.
Libanios Apol. Sokr. 87 — II 98.
„ „ „ 100—104, 155 bis 160 — II 100.
Papyr. (Amtl. Ber. der Berl. Mus. 1917, 191) — II 85.
Philolaos A 13 — II 90.
„ B 12 — II 91.
Phokylides 17 — 63.

Pindaros Fr. 107 — 420.
„ Fr. 123. 127 — 44.
„ Fr. 169 — II 95.
Plutarch. conv. sept. sap. 157 b — 69.
„ de E Delph. 8 — 350.
„ def. orac. 428 d — 624.
„ de curios. 516 a — II 25.
Porphyrios Pyth. 3 — II 94.
Ptolemaios Chennos 249 b 19 — II 430.
Schol. Aristoph. Ritt. 358 — II 368.
Schol. Iuvenal. 14 328 — II 431.
„ Plat. Apol. 18 b — II 48.
„ „ Phaid. 61 e — II 86.
Sokratikerbriefe 14 — II 48.
„ 17 — II 27.
Sokratikerbriefe 30 — II 715.
„ 33 — II 718.
„ 35—36 — II 716.
Sophokles Antig. 781 — II 319.
„ El. 775 — 339.
„ bei Hephaest. 1, 5 — 98.
Timaeus lex. ἐρέψιμα — II 394.
Xenophon Kyrup. III 1, 38 — 48.
„ Memor. III 6 — 35.
„ „ IV 4 — 136.
„ Symp. 1, 10 — II 35.
„ „ 2, 16 — II 141.
„ „ 2, 26 — II 413.
Zenobios V 63 — II 104.

Wortregister.

α' = πρώτη = μία II 400.
ἀγαθός 59.
ἀγαπᾶν II 361.
ἄγειν II 96.
Ἄγρα II 362.
ἄϑλιος 102.
ἀνδρεία 61.
ἀντιλέγειν μὴ εἶναι II 159.
ἄρα II 346.
ἀρετή 55, 59, 220. II 164.
Ἀρτεμίς 714.
αὐτοὶ Ἕλληνες 347.
βαβαί II 353.
βιαιοῦν II 95.
βομβυλιοί II 119.
βούλεσθαι und ἐϑέλειν II 375, 383, 433.
γαλήνη II 271.
γὰρ ἄρα II 346.
γε II 345.
γε ἄρα II 351.
γέννα periphrastisch II 354.
γλυκύς II 416.
γλυκυθυμία II 414.
γνῶϑι σαυτόν II 64.
γοναί II 169.
δἄν II 414.
δεκέτης u. dgl. II 339.
δημιουργός 589, 603.
δίκη, δίκαιον 62.
δικαιότης II 375.
διυλίζειν II 392.
διωλύγιος II 413.
δόξα ἀληϑής 281, 522. II 152, 233.
δυγόν II 350.
δύναμις periphrastisch II 254.
δυσωπεῖν II 413.
εἶδος εἴδη II 79, 248, 253.
εἰδῶν φίλοι II 241.
εἰ μή τι II 416.
εἴπερ II 416.
ἔλεγχος 571.
ἐμβαίνειν II 40.
ἐπαινέτης II 41.
εὐδαιμονία 57.
εὖ πράττειν 448. II 168.
εὐτυχία II 107.
ἦϑος II 390.
νὴ τὴν Ἥραν II 416.
ϑεία μοῖρα 280. II 44, 153.
ϑεῖος ἀνήρ II 153.
ϑεός, φύσις II 153.
ϑεοφιλής 589. II 382.
ἰδέα II 79, 121, 249—253.
ἰδιώτης II 412.
ἱερός II 40, 312.
κάϑαρσις παϑημάτων II 313.
καϑόλου II 148.
καί τοι II 345, 415.
καταβάλλοντες 79.
καταβραχής II 387.
κινδυνεύειν II 413.
κοινωνία II 348.
κρήγυος II 326.
κτῆμα II 319.
λαμβάνειν II 399.
λιμπάνειν II 407.
Λῦσις II 368.
μανός II 414.
μεγαλόψυχος 339.
μέν τοι II 350, 415.

μέρμερος II 326.
μορφή II 253.
ὁλκός II 91.
ὅσιαν ὁσιότης 61. II 77, 418.
ὅστις οὖν II 347.
οὕτως II 372.
πάντα steigernd II 389.
πανοῦργος 530.
παραβαλεῖν II 394.
πάσσοφος 302.
πειθώ, πιθανός 214.
περιέναι II 339.
ἐπλέκην II 389.
Πολιτεῖαι II 186.
πολλὰ πολλῶν II 388.
πολύτροπος 136.
πρέπον II 43.
προοίμιον II 256.
ῥοιῶδες II 393.
σᾶ II 394, 413.
Σάθων II 116.
σκιαγραφία 479. II 266.
σοφοί II 272.
συγγραφικῶς II 146.
σύνεσις, συνείδησις 104.
σῶμα σῆμα II 89, 364.
σωφροσύνη 63.
τά relativ II 396.
ᾧ τάν II 415.
ταύ 528. II 329.
τανταλεία u. dgl. II 350.
τιὴ τί II 374.
τραγικῶς II 146.
τρίτος ἄνθρωπος II 226.
ὕβρις 56.
ὑηνία II 217.
ὑπόθεσις II 150, 222.
φελλῆς 598.
φιλόσοφος 108.
Φοινικικὸν ψεῦδος II 194.
φίλον φιλία 195. II 71.
φύσις II 253.
ὡς final II 382.

Die Seitenzahlen der ersten Auflage sind gegenüber der zweiten niedriger um

	1	von Seite	92—121
	2	„ „	122—182
	3	„ „	183—238
	2	„ „	239—296
2—	3	„ „	297—386
	4	„ „	387—426
	5	„ „	427—528
	6	„ „	531—603
7—	8	„ „	604—709
10—	11	„ „	713—760

im zweiten Bande um

1 von Seite 281 an.

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin

Einleitung in die griechische Tragödie

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

Zweiter unveränderter Abdruck aus der ersten Auflage von Euripides Herakles I. Kapitel I—IV.

gr. 8°. (X u. 257 S.) 1910. Geh. 6 M., geb. 9 M.

Euripides Herakles

Erklärt von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

Zweite Bearbeitung. Neuer Abdruck. gr. 8°. (XV u. 505 S.) 1900. Geh. 15 M

Aristoteles und Athen

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

Zwei Bände. gr. 8°. (VII u. 381, IV u. 428 S.) 1893.
Anastatischer Neudruck. 1910. Geh. 20 M.

Homerische Untersuchungen

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

gr. 8°. (XI u. 426 S.) 1884. Geh. 7 M.
(Philologische Untersuchungen. Heft VII.)

Sappho und Simonides

Untersuchungen über griechische Lyriker

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

gr. 8°. (V u. 330 S.) 1913. Geh. 9 M., geb. 13 M.

Die Ilias und Homer

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

Zweite Auflage im Druck.

Aeschyli Tragoediae

Edidit

Udalricus de Wilamowitz-Moellendorff.

gr. 8°. (XXXV u. 384 S.) 1914. Geh. 14 M., geb. 18 M.

Aischylos

Interpretationen

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

gr. 8°. (V u. 260 S.) 1914. Geh. 8 M., geb. 11 M.

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin

Die Textgeschichte der griechischen Lyriker

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

4°. (121 S.) 1900. Geh. 8 M.

(Abhandl. d. Kgl. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. IV. 3.)

Die Textgeschichte der griechischen Bukoliker

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

gr. 8°. (XI u. 263 S.) 1906. Geh. 8 M.

(Philologische Untersuchungen. Heft XVIII.)

Antigonos von Karystos

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

gr. 8°. (VIII u. 356 S.) 1881. Geh. 6 M.

(Philologische Untersuchungen. Heft IV.)

Isyllos von Epidauros

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

gr. 8°. (VII u. 201 S.) 1886. Geh. 4 M.

(Philologische Untersuchungen. Heft IX.)

Griechische Tragödien

Übersetzt von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

I. Band: Sophokles, Oedipus. — Euripides, Hippolytos, Der Mütter Bittgang, Herakles. 8. Aufl. 1919. Geb. 9 M.

II. Band: Aischylos, Orestie. 8. Aufl. 1919. Geb. 9 M.

III. Band: Euripides, Der Kyklop, Alkestis, Medea, Troerinnen. 5. Auflage. 1919. Geb. 9 M.

Reden und Vorträge

von

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

3. Aufl. gr. 8°. (VIII u. 413 S.) 1913. Geb. 10 M.

Aus Platos Werdezeit

Philologische Untersuchungen

von

Max Pohlenz.

gr. 8°. (VIII u. 428 S.) 1913. Geb. 10 M.

Auf die vor 1919 erschienenen Bücher erhebt der Verlag einen Teuerungszuschlag von 40%.

B 395 W6 1920 Bd.2

Wilamowitz-Moellendorff, Ulich von
Platon. 2. Aufl.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY